ग्रंथसंपादक आणि ग्रंथप्रसारक मंडळीची ग्रंथमाला,

ग्रंथ ४४ वा.

तत्त्वानुसंधानसार.

सारलेखक

वे. शा. सं. विष्णु वामन बापटशास्त्री.

प्रकाशक

दामोदर सांवळाराम आणि मंडळी.

प्रिंटर्स, पब्लिशर्स, व कमिशन एजंटस्, ठाकुरद्वार–मुंबई.

सन १९०९ इ.

इंदुप्रकाश स्टीम प्रेस—मुंबई.

किंमत १॥ रुपाया.



प्रस्तावना.

तत्त्वानुसंधानसार ' या नांवाचा हा वेदान्त—न्यायप्रधान ग्रंथ, ...त्मकृपेनें समाप्त करून, मी आज माझ्या देशबांधवांस व वेदान्त-...ंस तो सप्रेम समर्पण करीत आहें. श्रीमच्छंकराचार्यांनीं ज्यास पुष्ट केलें ...मरास साक्षात् नारायण बनविणाऱ्या वेदान्त शास्त्राकरितां व कर्मधर्म-...ानें ज्या देशांत या शरीराचा जन्म झाला आणि त्यास त्याच्या ...क आईबापांनीं अगदीं प्रथम जी भाषा शिकविली त्या देशी भाषे-... मी हे ग्रंथ लिहीत आहें. मुख्यतः द्रव्याकरितां किंवा लौकिका-... नव्हेत व असल्या ग्रंथांवर द्रव्यादि मिळविण्याचा हा कालही नव्हे.

...िवाय वेदान्त ग्रंथ ऐहिक फलाकरितां ल्याहावयाचे ही कल्पनाच ...्या संप्रदायाच्या विरुद्ध आहे. प्रसिद्ध स्वयंप्रकाशाख्यमुनींचे शिष्य ...ानन्द यांनीं—हा ग्रंथ संस्कृतांत लिहिला व त्यावर स्वतःच अद्वैत ...त या नांवाची टीका लिहिली. या ग्रंथाचा प्रचार उत्तर हिंदुस्थानांत ...आहे. त्याचें महत्त्व ग्रंथ वाचल्यानंतर वाचकांच्या लक्षांत येईलच. ...्याय, सांख्य व मीमांसा या शास्त्रांची परिभाषा चांगली समजल्या-... विचारात्मक—मीमांसारूप—वेदान्तशास्त्र समजतच नाहीं, असा सर्वांचा ...व आहे. आणि त्याकरितांच आचार्यांच्या सांप्रदायिक यतींनींच ...पयोगीं सर्व शास्त्रांवर टीकात्मक अथवा स्वतंत्र, संक्षिप्त व विस्तृत ...ग्रंथ लिहिले आहेत. वेदान्त सिद्धांताच्या विरुद्ध असलेल्या सर्वांच्या ... पूर्णपणें अभ्यास करून नंतर ' परस्परं विरुध्यन्ते तैरयं न विरुध्यते '

या गौडपादीय उक्तीप्रमाणें त्यांच्याच युक्तींनीं परस्पर खंडन करून आपला सिद्धांत प्रस्थापित करावयाचा ही अद्वैत वाद्यांची शैली आहे, व या ग्रंथांत तिचाच आश्रय करून मुख्यतः नैयायिकांचें व सांख्यांचें खंडन केलें आहे. आमच्या वाचकांस न्यायाची परिभाषा समजावी ह्मणून, मी तर्कसंग्रहसारनामक एक लहानसा ग्रंथ लिहिला आहे, तो लवकरच प्रसिद्ध होईल. सांख्यशास्त्राचें रहस्य कळण्याकरितां सांख्यतत्त्वकौमुदीसार हा ग्रंथ पूर्वीं प्रसिद्ध झालाच आहे. या तीन ग्रंथांचा चांगला अभ्यास केल्यास मराठी वाचकांस वेदान्ताचा कोणताही ग्रंथ सहज समजण्यास अडचण पडणार नाहीं. मीमांसेवरील मीमांसापरिभाषासार ह्मणून एक ग्रंथ कांहीं दिवसांनीं मी प्रसिद्ध करणार आहें. सर्वदर्शनसंग्रहसारांत तर सगळ्याच मतांचा संग्रह होणार आहे. ईश्वरानें लेखक, प्रकाशक व वाचक यांस साह्य करावें, ह्मणजे झालें.

असो; या ग्रंथाचे चार परिच्छेद आहेत. पहिल्या परिच्छेदांत [illegible] सिद्धि, दुसऱ्यांत प्रमाणसिद्धि, तिसऱ्यांत अप्रमेयाचें निरूपण व [illegible] मुक्तीचा विचार, यांचा संग्रह केला आहे. पूज्य ग्रंथकर्त्याविषयीं विशेष माहिती उपलब्ध नाहीं. पण ते काश्मीरी ब्राह्मण असावेत व न्याय—व्याकरण मीमांसा—धर्मशास्त्र इत्यादि शास्त्रांशीं वेदान्ताप्रमाणेंच त्यांचा चांगलाच परिचय असावा, असें प्रस्तुत ग्रंथाच्या अवलोकनानेंच कळतें. ते प्रसिद्ध विद्यारण्याहून अर्वाचीन असावेत असेंही यावरूनच अनुमान होतें. कारण पंचदशींतील मतांचा व वचनांचा यांत स्पष्ट उल्लेख आहे. यांचे आणखी कांहीं ग्रंथ असावेत असें वाटतें, पण ते प्रस्तुत सारलेखकाच्या पहाण्यांत आलेले नाहींत. मूळ ग्रंथाची भाषा सोपी आहे, पण अद्वैत—कौस्तुभाची भाषा न्यायघटित असल्यामुळें सामान्य संस्कृतज्ञास समजण्यासारखी नाहीं. प्रस्तुत संस्कृत ग्रंथाची योग्यता या सारवाचनानेंही वाचकांच्या ध्यानांत येईल. स्वामी चिद्घनानन्दांनीं याच्या आधारें हिंदींत "तत्त्वानुसंधान" ह्मणून एक उत्तम ग्रंथ लिहिला आहे. हें सार लिहितांना मला त्याचा पुष्कळ उपयोग झाला. याबद्दल मी त्या ब्रह्मीभूत यतींचा फार ऋणी आहे.

वेदान्त शास्त्राची खरी योग्यता आबालवृद्धांस समजावी, नामधारी वेदान्त्यांकडे पाहून वेदान्ताविषयीं जनतेचा झालेला गैरसमज दूर होऊन शास्त्राविषयीं आदर वाढावा व त्यामुळें सर्वांचें कल्याण व्हावें, ह्मणून शक्य तितक्या सोप्या, सरळ व स्पष्ट मराठी भाषेंत लिहिलेल्या या ग्रंथाचा वाचकांनीं अभ्यास करावा. ह्मणजे याचें व असल्याच दुसऱ्याही ग्रंथांचें काठिन्य भासणार नाहीं. शास्त्रपरिचय झाल्यामुळें भलभलतीं विधानें करणाऱ्या लोकांच्या भाषणांतील व लेखांतील छिद्रें झटकन ध्यानांत येतील व त्यामुळें फसवणुकीस अवकाश रहाणार नाहीं.

असो; नेहमींच्या पद्धतीप्रमाणें ही माझी अल्प कृतीही श्रीमच्छंकराचार्यांच्या चरणकमलीं अनन्यभावानें समर्पण करून मी ही प्रस्तावना संपवितों.

हैदराबाद—सिंध,
श्रावण शुद्ध ११
शके १८२९.

आचार्यभक्त
विष्णु वामन बापट.





शांतिसुखाचा एकच मार्ग.

परमेश्वरानें आपल्या अचिंत्य शक्तीनें हें मायिक जग निर्माण करून त्यांतील अनेक प्रकारच्या असंख्य प्राण्यांस आपापल्या कर्माप्रमाणें सुख-दुःखानुभवरूपें संसार करावयास लाविलें व त्याप्रमाणें ते करीतही आहेत. संसार दुःखमय आहे व चित्ताचें असमाधान हें दुःखाचें सामान्य लक्षण आहे. त्याप्रमाणें पाहिल्यास या असंख्य प्राण्यांत सुखी (समाधानानें शीतळ झालेले) जन किती सांपडतील ? फारच थोडे. त्यांतूनही प्रस्तुत काळासारख्या प्रतिकूळ काळांत तर समाधान ही दैवी-वस्तु फारच दुर्लभ झाली आहे. अशा प्रसंगीं पारमार्थिक, व तात्त्विकविचाराचें प्राबल्य झाल्या-वाचून पारखें झालेलें समाधान पुनः प्राप्त होणें शक्य नाहीं.

वेदान्तशास्त्र ही सर्व विचार व आचार—शास्त्राचीं परम अवधिच आहे, असें म्हणण्यास कांहीं चिंता नाहीं. या भारत वर्षांत केवळ लोकोपका-रार्थ जन्म घेतलेल्या अनेक ऋषींनीं व आचार्यांनीं दीर्घकाल विचार करून शास्त्रें रचिलीं, व त्यांत सर्वमान्य होणारे सिद्धान्त संक्षेपतः व विस्तारानें गोंवून ठेविले आहेत. म्हणूनच संस्कृतज्ञ संत—इतर सर्व शास्त्रांची निदान परिभाषा तरी माहित असल्यावाचून वेदान्तशास्त्र समजत नाहीं,—असें नेहमी म्हणत असतात. धर्मशास्त्र हें आचारप्रधान असून ब्रह्मशास्त्र विचारप्रधान आहे. पण सहा आस्तिक व सहा नास्तिक दर्शनें आणि अगदीं अलीकडे निघालेले निरनिराळे पंथ या सर्वांची बरीच चांगली माहिती करून घेऊन नंतर वेदान्तशास्त्राचा अभ्यास केल्यास त्यापासून समाधान, हें प्रत्यक्ष फळ मिळाल्यावाचून रहाणार नाहीं.

वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळें आम्हीं आबालवृद्धांस परिचित असलेल्या मराठी भाषेंत वेदान्त व वेदान्तोपयोगी अन्य शास्त्रांचीं सविवरण अथवा साररूप भाषांतरें करविण्याचा उपक्रम केला आहे. व ह्या मोठ्या व अक्षय कामाकरितां, संस्कृत विद्येचा उत्तम अभ्यास करून, शास्त्रज्ञान संपादन केलेले आमचे मित्र **विष्णु वामन बापट** शास्त्री यांनीं आपणांस वाहून घेतलें आहे, हें कळविण्यास फार समाधान वाटतें. त्यांचीं सविवरण अपरोक्षानुभूति, सान्वयार्थ सविवरण पंचदशी (भाग १,२), आनंद रामायण, सांख्यतत्त्व-कौमुदीसार, सविवरण हरिमीडेस्तोत्र, जीवनमुक्ति-विवेकसार ही सहा पुस्तकें आम्ही आजपर्यंत (म्ह० गेल्या पांच वर्षांत) प्रसिद्ध केलीं आहेत. लोकाश्रय व विद्वानांचा अभिप्राय यांवरून तीं वाचकांस पसंत पडलीं आहेत व पडत आहेत असें म्हणण्यास आम्हांस मोठा आनंद वाटतो. शास्त्रीबुवांचीं गेलीं १३ वर्षें वेदान्तशास्त्राच्या अभ्यासांत व तदनुरूप प्रत्यक्ष आचरणांत गेलेलीं असल्यामुळें असले ग्रंथ लिहिण्याचा त्यांचाच खरा अधिकार आहे, हें निराळें सांगण्याची गरज नाहीं. त्यांनींच **बृहद्योगवासिष्ठसार** भाग १ ला, व **तत्त्वानुसंधानसार** असे दोन ग्रंथ केले आहेत. व हल्लीं ते छापून तयार झाले आहेत.

यापुढें बृहद्योगवासिष्ठसाराचे राहिलेले दोन भाग, कथासरित्सागरसार, आत्मपुराणसार, वैशेषिक, न्याय, सांख्य, योग, धर्ममीमांसा व ब्रह्ममीमांसा हीं सहा दर्शनें व एकशें—आठ उपनिषदांतील केवल आत्म—प्रतिपादन करणारे ५७ अध्याय (भाग) हे ग्रंथ क्रमानें प्रसिद्ध होणार आहेत.

या ग्रंथांच्या वाचनानें मराठी भाषा जाणणाऱ्या अबालवृद्ध स्त्रीपुरुषांस वेदांताचें ज्ञान व्हावें, त्यांच्या मनुष्यजन्माचें सार्थक्य व्हावें, त्यांस अक्षय्य सुखाचा लाभ व्हावा, असा आमचा हेतु आहे आणि तो सफळ झाल्यास आमच्या श्रमाचें सार्थक्य झालें असें आह्मी समजूं. शास्त्रीबुवांनीं लिहिलेले आणि आह्मी प्रसिद्ध केलेले

वेदान्तशास्त्रावरील सर्वमान्य ग्रंथ

त्यांची माहिती याखालीं देत आहोंत ती वाचकांनीं एकवेळ अवश्य पाहावी.

बृहद्योगवासिष्ठसार—भाग १ ला.–(किं. २॥ रुपये.)

'**वासिष्ठ महारामायण**' या नांवाचा वाल्मीकिमुनिप्रणीत, बत्तीस सहस्र श्लोकांचा, एक सर्वोत्तम संस्कृत ग्रंथ आहे. त्यांत श्रीवसिष्ठांनीं रामास केलेला विस्तृत अध्यात्म–उपदेश ग्रथित केला आहे. वसिष्ठ मुनि वक्ते व दाशरथि राम श्रोता, असा दैवी योग यांत आलेला आहे. इतकें सांगितल्यावर त्याविषयीं अधिक लिहिण्याची गरजच नाहीं. तथापि त्याचीं सहा प्रकरणें असून तो **बृहद्योगवासिष्ठ** अथवा **योगवासिष्ठ** या नांवानें प्रसिद्ध आहे. त्या अद्वैत–वेदान्त सिद्धान्त–प्रतिपादक ग्रंथाचें सार आचार्यभक्त विष्णु वामन बापटशास्त्री यांनीं विद्वानांच्या आग्रहावरून आबालवृद्धांच्या उपयोगार्थ, अगदी सरळ, सोप्या व सुरस मराठी भाषेंत लिहिलेलें असून त्याचा पहिला भाग हल्लीं छापून तयार आहे.

या प्रथम भागांत वैराग्य, मुमुक्षु, व्यवहार व उत्पत्ति या तीन प्रकरणांचें (ह्मणजे बत्तीस सहस्र श्लोकांतील नऊ सहस्र ग्रंथांचें) सार आलें असून पुस्तक फारच वाचनीय झालें आहे. स्थिति व उपशम या चवथ्या व पांचव्या प्रकरणांचा (ह्मणजे आठ हजार श्लोकांचा) दुसरा भाग व शेवटच्या साडे चवदा हजार ग्रंथात्मक निर्वाण प्रकरणाचा तिसरा भाग तयार व्हावयाचा आहे. मूळ निर्वाण प्रकरण अनेक सुरस कथांच्या योगानें फारच मनोरंजक झालें आहे.

या भागाच्या पहिल्या प्रकरणांतील रामाचें वैराग्यपूर्ण विस्तृत भाषण, दुसऱ्या प्रकरणांतील विश्वामित्रांनीं रामास सांगितलेला शुकाचार्यांचा वृत्तांत, वसिष्ठांनीं केलेलें दैव, पुरुषार्थ, शुभ वासना, ज्ञानावतरण, वैराग्यशम, मोक्षाची चार द्वारें, इत्यादिकांचें रमणीय वर्णन; व तिसऱ्या प्रकरणांतील आकाशज ब्राह्मणाची कथा, मंडपाख्यान, लीलोपाख्यान, सृष्टीचें वर्णन, लीलेच्या पूर्व जन्मांचें वर्णन, युद्धाचें वर्णन, ब्रह्मांडाचें

वर्णन, रणांगणांत रात्रीं घडलेला बीभत्स प्रकार, अग्निप्रळय, जगाचें मिथ्यात्व, प्राणोत्क्रमणाचें उत्तर जन्मग्रहणाचें वर्णन, तत्त्वोपदेश, कर्कटी राक्षसीची कथा, ऐंदवाख्यान, इंद्र व अहल्या यांची गोष्ट, दायीनें बाळकास सांगितलेली कथा, मथुरास्थ लवणराजाचे पुढें खरा ठरलेला मोह, योग्याच्या सात भूमिका, इत्यादि भाग वाचकांच्या चित्तास आनंदित करतील यांत कांहीं संशय नाहीं.

मोठा टाईप, जाड मोहोरेदार कागद व अष्टपत्री मोठा आकार असून या पहिल्या भागाची पृष्ठसंख्या सुमारें ५०० झाली आहे. पुढील दोन भागांत बाकीचा सर्व ग्रंथ समाप्त करावयाचा आहे. मूळ संस्कृत ग्रंथाची किंमत २० रुपये आहे, पण सर्व लोकांस या त्याच्या प्रतिबिंबाचा संग्रह सुलभ रीतीनें करितां यावा म्हणून तो सर्व ग्रंथ अगदीं थोड्या किंमतींत देण्याचें आम्हीं योजिलें आहे. या पहिल्या भागाची किंमत फक्त २॥ रुपये ठेविली असून, पुढील दोन्ही भागांचें मूल्य याच प्रमाणावर ठेवणार आहोंत.

या सर्व-मान्य ग्रंथाचें अशा प्रकारचें सार किंवा भाषांतर मराठींत अजून झालेलें नाहीं. अध्यात्मविषय अनेक चमत्कारिक कथांच्या द्वारा सांगितल्यामुळें तो मनोरंजक झाला आहे. सुंदर व रमणीय कथा तिसऱ्या प्रकरणांपासून सुरू होतात व सहाव्या निर्वाणप्रकरणांत तर त्यांची परमावधिच झाली आहे. सारांश, या ग्रंथाच्या वाचनानें अद्वैत—सिद्धांत चांगल्या प्रकारें समजतो; आत्मोन्नतीचा मार्ग स्पष्ट दिसूं लागतो; सर्वोत्तम मोक्षोपाय मुमुक्षूंच्या हातीं लागतो; व चित्तावर अति शुभ संस्कार होतात. आबालवृद्ध स्त्रीपुरुषांचें नित्य हित करणारा यासारखा दुसरा ग्रंथच नाहीं.

सारलेखकानें पुनरुक्त्या व कंटाळवाणीं वर्णनें यांचा शक्य तितका संक्षेप करून खरोखरच हित, मित व भवरोगग्रस्तांस रुचकर लागणारें हें सार काढलें आहे. व त्याचा लाभ आमचे देशबांधव घेऊन ग्रंथकाराच्या श्रमाचें चीज करतील अशी आशा आहे.

दामोदर सांवळाराम आणि मंडळी.

विषयानुक्रमणिका.

१ परिच्छेद १–११८.

	विषय.	पृष्ठ.
१	पदार्थज्ञानाची आवश्यकता.	१
२	त्याची विचारानें सिद्धि.	४
३	मोक्ष ह्मणजे काय ?	५
४	मोक्ष ज्ञान साध्य आहे.	७
५	त्याविषयीं प्रमाणें.	१०
६	ब्रह्माचें लक्षण व प्रमाण.	११
७	द्विविध लक्षण.	१२
८	ब्रह्मच जगाचें निमित्त व उपादान.	१४
९	स्वरूप लक्षण.	१९
१०	ब्रह्मकारणत्वावर आक्षेप.	२४
११	ब्रह्मकारणत्वाचें समर्थन.	२६
१२	मायेच्या स्वरूपादिकांविषयीं आक्षेप.	२९
१३	अध्यास समर्थन.	३१
१४	चेतन व अचेतन ह्मणजे काय ?...	३४
१५	अज्ञानाचें स्वरूपादि.	३५
१६	त्याचे विभाग.	३९
१७	अज्ञानादिकाविषयीं मतभेद.	४३
१८	उपाधीविषयीं विचार.	४४
१९	जीवाचें एकत्व.	४६
२०	ईश्वर बिंबरूप व जीव प्रतिबिंबरूप या सिद्धान्ताचें आक्षेपपूर्वक समर्थन.	४८
२१	अनेक जीववाद.	५१

विषय.	पृष्ठ.
२२ त्याचे पांच पक्ष व त्यांचें ग्राह्याग्राह्यत्व.	५७
२३ ब्रह्मा, विष्णु व महेश यांचें समर्थन.	५९
२४ सृष्टीच्या उत्पत्तीचा क्रम.	६१
२५ जगदुत्पत्तीविषयीं वैशेषिकांचें मत व त्याचें खंडन. ...	६२
२६ सूक्ष्मभूतांपासून सूक्ष्म शरीराची उत्पत्ति.	६७
२७ ज्ञानेंद्रियें.	६८
२८ अंतःकरणचतुष्टय.	७१
२९ कर्मेंद्रियें, पंचप्राण.	७२
३० अंतःकरण व इंद्रियें यांच्या देवता.	७३
३१ पांच कोश.	७४
३२ दोन प्रकारचें सूक्ष्म शरीर.	७६
३३ समवायाचें खंडन.	७७
३४ पुर्यष्टक व त्याचें वर्णन.	८३
३५ त्रिविध कर्म व त्याच्या क्षयाचे उपाय.	८४
३६ स्थूलभूतांची उत्पत्ति (पंचीकरण).	८७
३७ चवदा भुवनें व चतुर्विध शरीरें.	९०
३८ समष्टि—व्यष्टि उपाधींचें तादात्म्य वर्णन सफल आहे. ...	९३
३९ स्थूलादि तीन शरीरांचे विश्वादि तीन अभिमानी प्रत्यगात्म्याचेच अवस्था विशेष.	९४
४० जीवाच्या पांच अवस्था.	९५
४१ अहंग्रहोपासना.	९८
४२ सगुणोपासनेचें फल...	९९
४३ निर्गुण ब्रह्मोपासनेचें फल.	१०१
४४ अपवाद.	१०२
४५ तत्त्व पदार्थशोधन.	१०३

	विषय.	पृष्ठ.
४६	अखंड चैतन्य हाच महावाक्यार्थ.	१०५
४७	अखंडत्वाचें समर्थन.	१०९
४८	अखंडार्थ ज्ञानाचें फल.	११४

२ परिच्छेद ११६–२५२.

१	वृत्तीचें लक्षण.	११६
२	वृत्तिलक्षण समर्थन.	११९
३	वृत्तिज्ञान हा अंत:करणाचाच धर्म.	१२२
४	अंत:करणवृतीचे विभाग व लक्षणें.	१२३
५	प्रमाणाचें लक्षण, विभाग.	१२५
६	प्रत्यक्ष प्रमेचें निरूपण.	१२७
७	त्या प्रमेचें फल.	१३१
८	„ विभाग.	१३२
९	मन इंद्रिय नव्हे.	१३५
१०	अनुमितीचें लक्षणादि.	१३७
११	अनुमितीचे विभाग.	१४०
१२	जीव सच्चिदानन्द आहे.	१४३
१३	श्रुत्यनुकूल अनुमानाचें ग्राह्यत्व.	१४५
१४	नैयायिकांनीं मानलेलें त्रिविध अनुमान व त्याचें खंडन	१४७
१५	उपमिति प्रमा.	१५०
१६	शाब्द प्रमा.	१५१
१७	वर्णांचें नित्यानित्यत्व.	१५२
१८	आकांक्षादि शब्दांचा अर्थ.	१५३
१९	वाक्याच्या लक्षणाचें परीक्षण.	१५४

विषय.	पृष्ठ.
२० संगति; शब्दवृत्तीचे शक्ति व लक्षणा असे दोन भेद व त्यांचें निरूपण.	...१५५
२१ द्विविध तात्पर्य, त्याचीं सहा लिंगें.	....१६६
२२ श्रवण, मनन, निदिध्यासन.	....१७०
२३ साधन चतुष्टय.	...१७१
२४ गुरुसमीप गमन.	....१७३
२५ संन्यास, वैराग्य, त्यांचे प्रकार व फल.	....१७४
२६ श्रवणविधान, त्रिविध विधि, 'श्रोतव्यः' हा कोणता विधि, नित्य व काम्य श्रवण.	...१८३
२७ पर वैराग्य निरूपण.....	...१९३
२८ लक्षणा पद व वाक्य या दोहींमध्यें असते.....	....१९५
२९ परोक्षप्रमोत्पादक वाक्य.	....१९७
३० विषयाविषयीं संशयादि तीन दोष.	....१९९
३१ तादात्म्य, मनाच्या इंद्रियत्वाचा विचार.	...२००
३२ मन साक्षात्काराचें सहकारी.	....२०५
३३ अर्थापत्ति, तिचे भेद.	....२०६
३४ अख्याति, असत्ख्याति, सत्ख्याति, अन्यथाख्याति व अनिर्वचनीय ख्याति.	....२०८
३५ प्रमाता कोण ? त्याचें उत्तर.	....२२९
३६ दोन प्रकारचा अध्यास, त्याच्या लक्षणाचें परीक्षण.	...२३३
३७ अभावप्रमा.	....२३८
३८ करणाचें लक्षण, त्याचे प्रकार....	....२४१
३९ अभाव, त्याचे प्रकार प्रागभावादिकांचें खंडन व अत्यंताभावाचा स्वीकार व त्याविषयीं मतांतर.	...२४६

३ परिच्छेद २५३–३०५.

विषय.	पृष्ठ.
१ अप्रमावृत्तींचें निरूपण.	....२५३
२ अप्रमेचे भेद, त्रिविध संस्कार.	....२५५
३ स्मृतीचे दोन प्रकार.	...२५६
४ अयथार्थ अनुभव व त्याचे प्रकार.	...२५७
५ प्रमाज्ञान स्वतोग्राह्य कीं परतोग्राह्य.	....२५९
६ प्रमेयगत संशय.	....२६१
७ संशय व त्याची निवृत्ति करणारे तर्क. ...	...२६२
८ निश्चय व विपर्यय यांचें निरूपण.	....२६८
९ स्वप्न हें भ्रमज्ञान.....	....२७१
१० स्वयंप्रकाशत्व.	....२७३
११ बाध व लय.	....२७४
१२ स्वप्नभ्रमाविषयीं मतांतर.	....२७५
१३ ज्ञानाचे तीन प्रतिबंध व त्याचें विभागशः वर्णन.	...२७७
१४ अंतरंग व बहिरंग साधनें.	....२८२
१५ ज्ञान्याचा प्रारब्धप्राप्त विषयोपभोग.	...२८६
१६ ज्ञानोत्तर रहाणारा अज्ञान लेश. ...	....२९१
१७ अव्युत्पन्न मुख्य अधिकाऱ्यास श्लोकार्थ श्रवणानें साक्षात्कार होतो.	...२९३
१८ ज्ञानानंतर ध्यानाची अपेक्षा.	...२९५
१९ ध्यान साक्षात्काराचें कारण.	....२९७
२० ध्यानविचार.	....२९९
२१ पूर्णबोधाची अवधि, श्रवणादि साधनानुष्ठानानें ब्रह्मसाक्षात्कार.	३०४

४ परिच्छेद ३०६–३६१.

विषय.	पृष्ठ.
१ दोन मुक्ति जीवन्मुक्तीविषयीं आक्षेप.	....३०६
२ विदेहमुक्तीविषयीं प्रमाण.	....३०८
३ जीवन्मुक्तीचें सयुक्तिक लक्षण, अधिकारी, प्रमाण, साधनें	....३११
४ अभ्यासाविषयीं शंका.	....३२१
५ ज्ञानानंतर जीवन्मुक्तीकरितां वासनाक्षयादिकांचा अभ्यास.	३२२
६ वासनेचें स्वरूप, प्रकार, मलिन वासनेच्या निवृत्तीचा उपाय.	...३२५
७ चिन्मात्रभावना	....३३७
८ मनोनाशाचे चार उपाय.	....३३९
९ प्राणायाम व आसन योग.	....३४१
१० अभ्यास निरूपण.	....३४३
११ योगाचे यमानियम.	...३४५
१२ चित्तैकाग्र्याच्या विघ्ननिवारणाचे उपाय.	....३४७
१३ प्रणिधानाचें स्वरूप.....	....३४९
१४ विवेकही साक्षात्काराचें साधन.....	...३५१
१५ ज्ञानाच्या संशयादिकांचा संभव....	....३५३
१६ ज्ञानभूमी.	...३५५
१७ एकाग्रता.	....३५७
१८ विसंवादाभाव.	....३५९
१९ प्रकरण तात्पर्य.	....३६१

॥ श्रीः ॥

अथ तत्त्वानुसन्धानसार ।

प्रथम परिच्छेद.

श्रीगणेशाय नमः ॥ श्रीसच्चिदानंदात्मने नमः । गुरुभ्यो नमः । मातापितृभ्यां नमः । श्रीवसिष्ठ, व्यास, शुकदेव इत्यादि पूर्व मुनी व श्रीमच्छंकराचार्यांपासून श्रीप्रज्ञानन्दस्वामींपर्यंत वेदान्तप्रवर्तक ब्रह्मनिष्ठ संतां यांस अनन्यभावानें वंदन* करून मी हा तत्त्वानुसंधानसारनामक ग्रंथ लिहितों.

उत्तरमीमांसा किंवा शारीरकमीमांसा ह्मणून जें श्रीव्यासकृत वेदान्तशास्त्र† आहे, त्याचें "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" हें प्रथम सूत्र होय. हें शास्त्र मोक्षासारखी अपूर्व वस्तु देत असल्यामुळें त्याचा मुख्य अधिकारी कोण आहे हें या सूत्राच्या पहिल्या 'अथ' या शब्दानें सुचविलें आहे. या सूत्राचा

---

* आस्तिक ग्रंथकार ग्रंथाच्या आरंभीं मंगलाचरण करितात. पण तें कां करावें? कसें करावें? त्याचे प्रकार किती आहेत? इत्यादि सूक्ष्म व सविस्तर विचार आपल्या न्यायवेदान्तादि ग्रंथांत केलेला आहे. त्यास मंगलवाद असें ह्मणतात. ईश्वरानें आयुष्य व शक्ति दिल्यास मी या ग्रंथानंतर "आत्मपुराणसार" ह्मणून एक अप्रतिम ग्रंथ लिहिणार आहें, त्यांत प्रस्तुतमंगलवाद सविस्तर येईल.

† उपनिषदें वेदांच्या शेवटीं असल्यामुळें व त्यांत ज्ञानाची परमावधि होत असल्यामुळें त्यांस वेदान्त ह्मणतात. पण उपनिषदें अनेक असल्यामुळें त्यांतील कांहीं वाक्यें एकमेकांच्या अगदीं विरोधि असल्याचा भास होतो. तो विचारपूर्वक नाहींसा करण्याकरितां जें शास्त्र प्रवृत्त झालें आहे, त्यास वेदान्तशास्त्र असें ह्मणतात.

अर्थ–साधनचतुष्टयसंपत्तीनंतर‡ ब्रह्मजिज्ञासा करावी–असा आहे. जिज्ञासा

---

‡ नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रार्थफलभोगविराग, शमादिसाधनसंपत् व मुमुक्षत्व हीं चार साधनें प्राप्त झाल्यानंतर. (आत्म्याहून इतर सर्व अनित्य आहे. कारण तें कार्य आहे. जें जें कार्य तें तें अनित्य, अशी व्याप्ति आहे. त्याचप्रमाणें आत्मा नित्य आहे. कारण तो कोणत्याही कारणाचें कार्य नाहीं. असा दृढ निश्चय करणें हा नित्यानित्यवस्तुविवेक होय. वर्तमान देह रहावा ह्मणून अवश्य लागणाऱ्या, पण ज्यांचा शास्त्रानें निषेध केलेला नाहीं, अशा अन्नादि पदार्थांवाचून इतर सर्व ऐहिक व पारलौकिक पदार्थांविषयीं निरिच्छ होणें, हीच पूर्वोक्त विरक्ति होय. आपल्या अधिकारा(स्थिती)च्या अनुपयोगी असा जो सर्व प्रकारचा लौकिक बुद्धिव्यापार तो निष्फल आहे, असें समजून त्याचा त्याग करणें हा शम; तशाच भावनेनें श्रोत्रादि बाह्य इंद्रियांचा व्यापार सोडणें हा दम; चित्तशुद्धीनंतर संध्यावंदनादि नित्य कर्मांचाही त्याग करणें ही उपरति; आपल्या अधिकारास अवश्य असलेलें जें जीवन त्याचा विच्छेद करणाऱ्या शीतोष्णादिकांसही सहन करावें असें ह्मटल्यास तें अयोग्य होईल, यास्तव जीवनाचा ह्मणजे आयुष्याचा क्षय ज्यांच्यायोगानें होणार नाहीं अशा शीतोष्णादिकांचें सहन करणें हीच तितिक्षा होय. सर्वत्र अस्तिभाव ठेवणें ही श्रद्धा; व आत्मज्ञानास अत्यंत अवश्य असलेलें जें श्रवण त्यास विघ्न करणाऱ्या-निद्रा, आळस, तंद्रा-इत्यादिकांचा निरोध करून चित्तास शांत करणें हें समाधान होय. या सहा साधनांस शमादि षट्क ह्मणतात. त्यांची जी संपत्ति (प्राप्ति किंवा संपादन) त्यास शमादिषट्कसंपत् ह्मणतात. आत्म्याचा, अज्ञान व अहंकारादि अज्ञानाचें कार्य यांच्याशीं जो संबंध तोच बंध व त्याचा विच्छेद ह्मणजेच मोक्ष होय. त्याची ज्यास इच्छा असते तो मुमुक्षु व मुमुक्षुपणा आणि मुमुक्षुत्व या दोघांचा अर्थ एकच. सारांश, या चार साधनांनीं जो युक्त असेल तोच वेदान्तशास्त्राचा अधिकारी होय. ज्याप्रमाणें लढाईंत जावयाचें असल्यास तरवार, ढाल, बंदूक, चिलखत व शौर्य या साधनांची आवश्यकता असते व त्यांवांचून योद्ध्यास रणांगणीं जातांच येत नाहीं आणि कदाचित् गेल्यास त्याला मुकाट्यानें मार खाण्याचा किंवा सहज मरण्याचाही प्रसंग येणें जसें संभवनीय आहे, त्याप्रमाणें या शास्त्ररूपीं रणांगणांत ज्यास

ह्मणजे जाणण्याची इच्छा. अर्थात् येथील इच्छेचें कर्म ज्ञान आहे. पण तें सामान्य ज्ञान नव्हे, तर 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यांचा विचार केल्यावर उत्पन्न होणारें जें जीव व ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें 'मी ब्रह्म आहें' असें साक्षात्काररूप ज्ञान तें प्रस्तुत इच्छेचें कर्म आहे. हें विचारापासून होणारें असल्यामुळें यास फलरूप ज्ञान असेंही ह्मणतात. हें मोक्ष देणारें आहे. पण तें ज्ञान महावाक्यांतील प्रत्येक पदाचा अर्थ समजल्यावांचून होणें शक्य नाहीं. कारण ज्यास वाक्यांतील प्रत्येक शब्दाचा अर्थ ठाऊक नसतो त्यास वाक्याचा अर्थ समजत नाहीं, असें आपण व्यवहारांतही§ नित्य पहातों. यास्तव महावाक्यांतील प्रत्येक पदाचा अर्थ अगोदर समजला पाहिजे. पण त्यास विचाराचें साह्य लागतें. त्यावाचून पूर्वोक्त अर्थ व्हावा तसा निश्चित होत नाहीं. त्यामुळें या सूत्रांत विचार करण्याविषयींही सूचना केली आहे, असें समजावें. पण तो विचार दोन प्रकारचा आसतो. एक प्रधानविचार व दुसरा सहकारी विचार.

प्रवेश करावयाचा असेल त्यास पूर्वोक्त चार साधनांनीं युक्त होऊनच प्रवेश केला पाहिजे. नाहींतर त्याचे फार हाल होण्याचाच अधिक संभव असतो. आतां खोट्या लढाईप्रमाणें या शास्त्राचा बाहेरून सर्व आव आणण्यास बराच उपयोग होतो हें खरें; पण खोट्या लढाईचा जसा करमणुकीसारख्या एकदोन क्षुद्र फलांवांचून दुसरा कांहीं उपयोग होत नाहीं, ह्मणजे राज्यक्रांतिकारक लढाईच्या मुख्य फलाचा जसा त्यांत अभावच असतो, त्याप्रमाणें अनधिकारी, वेदान्तशास्त्रांत प्रविष्ट झाल्यास त्याला कांहीं क्षुद्र फलांच्या पलीकडे लाभ होत नाहीं. फार काय पण वेदान्तशास्त्रांतील प्रमेयें सत्य आहेत, असें निःशंकपणें वाटणें, हेंही पूर्वपुण्याचें व खऱ्या अधिकाराचेंच फल आहे. पण हें शास्त्राचें ह्मणणें लौकिक ज्ञानाच्या इच्छेनें शास्त्रांत प्रवृत्त होणाऱ्या आमच्या आधुनिकांस पटत नाहीं. व त्यामुळें ते शास्त्राच्या सिद्धांताचाच तिरस्कार करितात.)

§ हेतुः पदार्थबोधो हि वाक्यार्थावगतेरिह । "असें वार्तिककारांचें वचनही आहे. त्याचा अर्थ असाः—वाक्याच्या अर्थज्ञानास पदांच्या अर्थांचें स्मरणच कारण आहे. पदांच्या अर्थांचें स्मरण न झाल्यास वाक्याचा अर्थ समजत नाहीं, असें आपण नेहमीं पहातों.

मुख्य वस्तूचा जो विचार तो प्रधान विचार होय. वेदान्त शास्त्रांत ब्रह्म प्रधान आहे. कारण "मी ब्रह्म आहें" इत्यादि वाक्यांच्या अर्थाच्या ज्ञानानें प्राप्त करून घेण्यास अति इष्ट असें ब्रह्मच आहे. त्यामुळें अशा प्रधान ब्रह्माचा विचारच प्रधान विचार होय. त्याचप्रमाणें समन्वयादि विचारावांचून ब्रह्माचा विचार होणें अशक्य असल्यामुळें समन्वय, अविरोध, साधन व फल यांचा जो विचार तोच सहकारी विचार होय. सहकारी ह्मणजे साह्य करण्याचें ज्याचें शील आहे तो. समन्वयादि विचार ब्रह्मविचारास अत्यंत साह्य करीत असतात. त्यामुळेंच त्यांस त्याचे सहकारी ह्मटलें आहे. उपनिषदांमध्यें ह्मणजेच वेदान्तामध्यें जीं वाक्यें आहेत त्यांचा ब्रह्म व आत्मा यांच्या ऐक्यप्रतिपादनांमध्यें तात्पर्य आहे असें सिद्ध करून देणें हा समन्वय होय. या समन्वयाचा विचार शारीरकमीमांसेच्या पहिल्या अध्यायांत केला आहे. स्मृति व प्रत्यक्षादि प्रमाणें यांचा श्रुतिवचनाशीं विरोध आल्यास तीं (स्मृति व प्रत्यक्षादि प्रमाणें) आभासरूप (वस्तुतः प्रमाणें नसतांना प्रमाणासारखीं भासणारीं) ठरतात. कारण, श्रुति हें प्रबल प्रमाण आहे. यास्तव वेदान्ताच्या समन्वयानें स्मृति व प्रत्यक्षादि प्रमाणें यांच्या विरुद्ध नसणें हाच अविरोध होय. त्याचा विचार शारीरकाच्या दुसऱ्या अध्यायांत केला आहे. ज्ञानाच्या प्राप्तीचे जे उपाय तींच साधनें होत, हें उघड आहे. त्यांचे—अंतरंग साधनें व बहिरंग साधनें—असे दोन प्रकार आहेत. या दोन्ही प्रकारच्या साधनांचा विचार उत्तरमीमांसेच्या तिसऱ्या अध्यायांत केलेला आहे. साधनांच्यायोगानें प्राप्त होणारें फलही एक पर व दुसरें अपर असें दोन प्रकारचें असून त्याचा पूर्वोक्त मीमांसेच्या चवथ्या अध्यायांत विचार केला आहे. या चार प्रकारच्या विचारास सहकारी विचार ह्मणतात. असो; 'तें तूं आहेस' इत्यादि महावाक्यांचा विचार, हेंच वस्तुतः ब्रह्मज्ञानाचें अंतरंग साधन आहे. पण त्यांतील पदांच्या अर्थाचा विचार, हें त्याचें सहकारी साधन असल्यामुळें, तो विचारही ब्रह्मज्ञानाचें अंतरंग साधनच होय. यास्तव, या ग्रंथांत प्रथमतः **तत्** व **त्वं** ह्मणजे **तें** व **तूं** या पदांच्या अर्थांचेंच निरूपण कर्तव्य आहे. पण या सर्व विवेचनाचें तात्पर्य काय आहे, तें सांगून नंतर पुढच्या निरूपणास आरंभ करूं. १ साधनचतुष्टयसंपन्न पुरुषास महावाक्यांच्या अर्थाच्या ज्ञानानें मोक्ष-

प्राप्ति होते. २ वाक्यार्थज्ञानास पदार्थज्ञानाची अत्यंत आवश्यकता आहे. ३ पण तें पदार्थज्ञान विचारानेंच सिद्ध होत असतें. ४ यास्तव मुमुक्षूंस पदांच्या अर्थाचा विचार अवश्य केला पाहिजे.

वादी—पण हें ह्मणणें आह्मांस बरोबर वाटत नाहीं. कारण, शास्त्रांमध्यें व व्यवहारामध्येंही सुखाची प्राप्ति व दुःखाची निवृत्ति यास पुरुषार्थ असें ह्मणतात. मोक्ष हा परम पुरुषार्थ आहे हेंही सर्वमान्य आहे. यास्तव ज्याच्या योगानें दुःखनिवृत्तिपूर्वक सुखप्राप्ति होईल असा एकादा उपाय योजावयाचा सोडून **तत्** व **त्वं** या पदांच्या अर्थज्ञानाच्या मागें लागल्यास कोणता लाभ होणार ? ज्ञानच सुखप्राप्तिरूप व दुःखनिवृत्तिरूप आहे, असें कोणालाही ह्मणतां येणार नाहीं.

सिद्धान्ती—स्वतः या पदांच्या अर्थांचें ज्ञान पुरुषार्थरूप नाहीं, हें खरें. पण पुरुषार्थाचें साधन असें जें महावाक्यांच्या अर्थाचें ज्ञान, त्याचें हें पदार्थज्ञान साधन असल्यामुळें, विचारद्वारा त्याची प्राप्ति करून घेतल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. स्वतः तांदुळ, पीठ, मीठ, तिखट इत्यादि पदार्थ जरी तृप्तिरूप नसले तरी तृप्तीचें मुख्य साधन जें अन्न त्याचें ते (पदार्थ) साधन असल्यामुळें त्यांची अन्नाच्या किंवा तृप्तीच्याही पूर्वी प्राप्ति करून घेणें अवश्य आहे, हें सर्वप्रसिद्ध आहे.

वादी—पण तुह्मी **तत्** व **त्वं** या पदांच्या अर्थाचें निरूपण ज्याच्यासाठीं करितां, तो मोक्ष ह्मणजे काय ? अज्ञानाच्या निवृत्तीस तुह्मी मोक्ष ह्मणतां कीं ब्रह्मभावाच्या प्राप्तीस मोक्ष ह्मणतां, तें अगोदर सांगा.

मध्यस्थ*—अज्ञानाची निवृत्ति ह्मणजेच मोक्ष होय.

वादी—हें ह्मणणें अयोग्य आहे. कारण अज्ञानाची निवृत्ति ह्मणजे ब्रह्म नव्हे, हें उघड आहे. तेव्हां ब्रह्मस्वरूपाहून भिन्न अशा अविद्यानिवृत्तीस मोक्ष मानिल्यास ‘ एक व अद्वितीयच ब्रह्म आहे ’ या श्रुतींशीं विरोध येईल. कारण

---

* सिद्धांत्याच्या किंवा वाद्याच्या वतीनें बोलणारा एक असतो. त्यास मध्यस्थ ह्मणतात. हा वादी शंका विचारीत असतां सिद्धान्त्याच्या वतीनें व सिद्धान्ती सिद्धान्त सांगत असतांना वाद्याच्या पक्षानें बोलत असतो, असें समजावें.

एक मोक्ष व दुसरें ब्रह्म, असे दोन पदार्थ सिद्ध झाल्यावर अद्वितीयत्व कोठून राहणार ?

मध्यस्थ—ब्रह्म अद्वितीय आहे; असें जें श्रुतीनें ह्मटलें आहे, तें भावरूप पदार्थास उद्देशून ह्मटलें आहे. ब्रह्मावांचून दुसरा भावरूप[1] पदार्थ नाहीं, असें त्याचें तात्पर्य समजावें. ह्मणजे 'श्रुतिविरोध' हा दोष येणार नाहीं. कारण, अविद्येची निवृत्ति अभावरूप आहे.

वादीः—पण अद्वितीय या शब्दाच्या अर्थाचा असा संकोच करण्यास कोणत्याही प्रकारचें प्रमाण नाहीं. कांहीं प्रबल प्रमाण असल्यावांचून अशा प्रकारें अर्थाचा संकोच करितां येत नाहीं. शिवाय ब्रह्माहून जेवढें ह्मणून कांहीं निराळें आहे तेवढें सर्व कल्पित, असा तुह्मीं अद्वैत्यांनीं नियम केलेला आहे. तेव्हां अविद्येची निवृत्ति हाच मोक्ष, असें ह्मटल्यास, तोही कल्पित व त्यामुळेंच मिथ्या आहे, असें तुमची इच्छा नसली तरी, होऊं लागेल; हें एक व दुसरें—तुमच्या मतें ती अविद्याही कल्पित आहे. तेव्हां तिची जी निवृत्ति ह्मणजे अभाव तोही कल्पितच असणार हें उघड आहे. पण जो भ्रमानें कल्पिलेला पदार्थ असतो तो सत्य आहे; ह्मणजे भूत, भविष्य व वर्तमान या तिन्हीं कालीं रहाणारा आहे, असें कोठेंही अनुभवास येत नाहीं. तेव्हां तुमच्या त्या अविद्यानिवृत्तिरूप मोक्षास अनित्य ह्मणावें लागेल. पण तें इष्ट नाहीं. कारण, मोक्ष नित्य आहे, असें इतर सर्व मोक्षवाद्यांस व तुह्मांसही मान्य आहे. शिवाय, मोक्ष स्वर्गादि कर्मांच्या फलांप्रमाणेंच कांहीं काल रहाणारा आहे, असें ह्मटलें तर पुण्याचा क्षय झाला असतां पुण्यवानांचा जसा अधःपात होतो ह्मणजे त्यांस पुनरपि मृत्युलोकीं यावें लागतें त्याचप्रमाणें मुक्त झालेल्या पुरुषांसही कांहींकाल मुक्तावस्थेंत राहून पुनः संसारांत यावें लागेल; व तसें झालें असतां इतर पुरुषार्थ व मोक्ष यांच्यामध्यें कांहींच अंतर राहणार नाहीं, यास्तव, अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष, असें ह्मणणें अयोग्य आहे.

मध्यस्थ—असें जर असेल तर ब्रह्मभाव ह्मणजे मोक्ष, असें समजा.

---

[1] भावरूप व अभावरूप असे दोन प्रकारचे पदार्थ आहेत. ज्यांचें अस्तित्व प्रत्ययास येतें ते भावरूप व ज्यांचें येत नाहीं ते अभावरूप पदार्थ होत. पृथ्वी, पाणी, नक्षत्रें इत्यादि भावरूप व आकाशाचें पुष्प, वांझेचा पुत्र इत्यादि अभावरूप पदार्थ आहेत.

वादी—ब्रह्मभाव ह्मणजे जीवानें ब्रह्मरूप होणें. पण त्यालाच मोक्ष ह्मणणें योग्य नाहीं. कारण, ब्रह्मभाव अनादि आहे व त्यामुळेंच नित्य आहे. नित्यसिद्ध पदार्थ कोणत्याही साधनानें साध्य होत नसतो. कारण, अनित्य पदार्थच साधनांच्यायोगानें साध्य होत असतो, त्यामुळें ब्रह्मभाव ह्मणजे मोक्ष असें मानिल्यास तो आत्मज्ञानाच्या योगानें साध्य होणार नाहीं. तुह्मी तर मोक्ष आत्मज्ञानाच्या योगानें साध्य होतो असें ह्मणतां; तेव्हां ब्रह्मभावास मोक्ष समजणें अयोग्य आहे. तात्पर्य, मोक्ष ह्मणजे काय हेंच तुह्मांस सांगतां येत नसल्यामुळें, त्याच्या साधनभूत महावाक्यांच्या अर्थाचा कांहीं उपयोग आहे, असेंही तुह्मांस दाखवितां येणार नाहीं.

सिद्धान्ती—निवृत्ति ह्मणजे बाध. अधिष्ठानाचें ज्ञान झालें असतां कल्पित पदार्थ नाहींसा होणें, किंवा त्याचा प्रत्यय न येणें, हाच त्याचा बाध होय. यास अभाव असेंही ह्मणतात. असो, आह्मी अविद्येच्या निवृत्तीसच मोक्ष ह्मणतों. व ती ब्रह्मत्वरूपच होय; ह्मणजे अविद्येची निवृत्ति व ब्रह्मस्वरूप यांमध्यें कांहीं अंतर नाहीं. कारण, कल्पित वस्तूचा अभाव अधिष्ठानाहून भिन्न आहे, असें कोणालाही दाखवितां येणार नाहीं. भ्रमामुळें भासलेल्या सर्पाची किंवा रुप्याची निवृत्ति दोरी किंवा शिंपीचा तुकडा यांहून निराळी नसते, हें आबालवृद्धांस ठाऊक आहे.

मध्यस्थ—पण असें मानिल्यास मोक्ष ज्ञानसाध्य आहे, असें ह्मणतां येणार नाहीं !

सिद्धान्ती—ही तुह्मी भीति व्यर्थ आहे. कारण, ज्ञानसाध्य ह्मणजे ज्ञानजन्य$ असा याचा अर्थ नाहीं. कारण, ब्रह्मभाव अनादिसिद्ध असल्यामुळें, त्याची ज्ञानाच्यायोगानें उत्पत्ति होते, हें ह्मणणें अयुक्त होईल. यास्तव येथें साध्य ह्या शब्दाचा केवल अभिव्यक्ति असा अर्थ करावा. अभिव्यक्ति ह्मणजे ज्ञानाच्या योगानें भ्रमाचा तिरस्कार–अर्थात् 'मी ब्रह्म आहें' इत्यादि साक्षात् ज्ञानानें 'मी मनुष्य आहें' इत्यादि प्रकारच्या भ्रमाची निवृत्ति होऊन, अखंड§ व एकरस$\mathscr{S}$ आनंदाची स्फूर्ति‡ होणें–हा याचा अर्थ समजावा. तात्पर्य महावाक्यांच्या अर्थाचें ज्ञान मोक्षसाधन आहे, असें ह्मणणें अयुक्त नाहीं.

$ ज्ञानापासून उत्पन्न होणारा. § खंडरहित, अविच्छिन्न, मध्यें कोठेंही न तुटतां प्रवाहाप्रमाणें सतत रहाणारा. $\mathscr{S}$ दुसऱ्या रसानें रहित; एकरूप. ‡ प्रत्यय, साक्षात्कार.

वादी—ज्ञानसाध्य या शब्दाचा अर्थ कसाही जरी केला तरी मोक्षाचें साधन वाक्यार्थज्ञान आहे, हें म्हणणें आम्हांस पटत नाहीं. कारण, व्याकरणादिशास्त्रांचें अध्ययन केल्यामुळें ज्यांस वाक्यार्थज्ञान सहज होण्यासारखें आहे किंवा झालेलें आहे, असे संस्कृतज्ञ पंडित पुष्कळ आहेत. पण त्यांच्या संसाराचा उच्छेद होऊन त्यांस मोक्ष मिळाला आहे, असा अनुभव कोठेंही येत नाहीं. उलट तेही इतरांप्रमाणें¶ संसारामध्यें निमग्न असल्याचें आढळतें. यास्तव मोक्षसाधन वाक्यार्थज्ञान आहे, असें न म्हणतां शास्त्राच्याद्वारां ब्रह्माचा निश्चय करावा, व यावज्जीव कर्मांचें अनुष्ठान करीत ब्रह्माच्या ध्यानाचा अभ्यास करावा. म्हणजे ध्यानाचा अभ्यास* व कर्मांचें अनुष्ठान यांच्यायोगानें मरणकालीं चित्त शुद्ध होऊन पुष्कळ अभ्यास झाल्यामुळें, साक्षात्काररूप शेवटची वृत्ति (अन्त्यमति) उत्पन्न होईल व त्यामुळें मोक्ष प्राप्त होईल. किंवा प्रसंख्यान करावें. (प्रसंख्यान म्हणजे श्रवण, मनन व निदिध्यासन यांची आवृत्ति.) म्हणजे असंग व अद्वितीय ब्रह्माचा साक्षात्कार होईल. कारण, पूर्व आचार्यांनीं "श्रवण, मनन, निदिध्यासन व शुद्ध मन यांच्या योगानें आम्ही मुक्त झालों आहों, असें मुमुक्षु जन जाणतात. म्हणजे हीं श्रवणादि चार साधनेंच आत्म्याच्या मुक्तीचीं साधनें आहेत" असें स्पष्टपणें म्हटलें आहे. तस्मात् वाक्यार्थज्ञानाच्या योगानें मोक्ष होतो असें म्हणणें केवल मनोराज्य आहे. शिवाय आम्हीं सांगितल्याप्रमाणें, श्रवणादिकांची आवृत्ति केल्यानें ब्रह्मसाक्षात्कार होतो व त्यामुळें मुक्ति मिळते, असें मानिल्यास तें श्रुति व स्मृति यांच्याही विरुद्ध होत नाहीं. कारण "उपासना व कर्म हीं दोन्ही जो एकदम करितो तो कर्मांच्यायोगानें मृत्यूचें उल्लंघन करून उपासनेमुळें अमृतभावास प्राप्त होतो." अशी ईशावास्य श्रुति व "मुमुक्षूनें त्यासच जाणून उपासना करावी" अशी बृहदारण्यक श्रुति आहे. तात्पर्य, वाक्यार्थ ज्ञानाच्या योगानें मोक्ष मिळतो, हें म्हणणें अयुक्त आहे.

सिद्धान्ती—बरें, तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें साक्षात्काररूप अन्त्यमति होते, असें जरी मानलें तरी तिच्यायोगानें होणारा मोक्ष अविद्यानिवृत्तिरूप असतो कीं, ब्रह्मभावरूप असतो ?

¶ ज्यांना संस्कृताचा गंधही नसल्यामुळें महावाक्यांच्या अर्थाचें ज्ञान नसतें, अशा सामान्य लोकांप्रमाणें. * अभ्यास म्हणजे आवृत्ति; पुनः पुनः तेंच तें करणें.

मध्यम—पूर्वोक्त अन्त्यमतीमुळें अविद्यानिवृत्तिरूपच मोक्ष मिळतो.

सिद्धान्ती—मोक्षाचें स्वरूप जर भिन्न नाहीं तर शेवटच्या साक्षात्कारानेंच अविद्येची निवृत्ति होते व पूर्वी केव्हां तरी झालेल्या साक्षात्कारानें होत नाहीं, या म्हणण्यांत काय विशेष आहे? कारण, पूर्वीचा झाला तरी साक्षात्कारच व शेवटचाही साक्षात्कारच. मग एका विवक्षित साक्षात्कारानेंच मोक्ष होतो व दुसऱ्या तसल्याच साक्षात्कारानें होत नाहीं, असें ह्मणण्याचें काय कारण?

वादी—जिवंत असतांना केव्हां तरी झालेल्या साक्षात्कारानंतर, ज्याला साक्षात्कार झाला आहे असा पुरुष इतरांप्रमाणेंच संसार करीत असतो, असें दिसतें व तें मोक्षाच्या विरुद्ध आहे. ह्मणून आह्मी अन्त्यसाक्षात्कारानेंच मोक्ष होतो, असें मोठ्या विचारानें ठरवितों.

सिधान्ती—मरणापूर्वीच साक्षात्कार होऊन त्याच्या योगानें अविद्यानिवृत्तिरूप मोक्ष झाल्यास त्या पुरुषाच्या हातून व्यवहार होतां कामा नये, असें जें तुझें ह्मणणें आहे तें व्यर्थ होय. कारण, समज कीं एकाद्या साधकास पंचविसाव्या वर्षीच आत्मसाक्षात्कार झाला; पण त्याला आयुष्यमर्यादेप्रमाणें अजून तीस चाळीस वर्षें त्याच शरीरांत रहावयाचें आहे, तर त्याचा व्यवहार प्रारब्धकर्मामुळें होणें शक्य आहे. "आत्मसाक्षात्कार होतांच पूर्वीच्या अनेक जन्मांतील व ज्ञानाच्या पूर्वी घडलेल्या या जन्मांतील संचित कर्मांचा नाश होतो व ज्ञान झाल्यानंतर प्रारब्धाच्यायोगानें घडणाऱ्या क्रियमाण (आगामि) कर्मांचा त्यास स्पर्श होत नाहीं. पण प्रारब्धाचा भोगानेंच क्षय होतो" असें उपनिषदांत सांगितलें आहे. त्यावरून साक्षात्कारानंतरही कुलालचक्रभ्रमन्यायानें‡ प्रारब्ध पूर्णपणें क्षीण होईपर्यंत देह व देहाश्रित कर्मे (ह्मणजेच

---

‡ कुंभारवाड्यांत जाऊन कुंभार मडकीं घडवीत असतांना पहावें. ह्मणजे तो प्रथमतः चाकावर मातीचा गोळा ठेवून व चाकाच्या एका छिद्रांत काठी घालून तिनें त्या चाकास जोरानें फिरवून गति देतो. नंतर त्या दिलेल्या गतीमुळें चाक जोरानें फिरूं लागलें कीं ती काठी एकीकडे ठेवून तो आपणास हवें तसें त्या मातीच्या गोळ्याचें मडकें तयार करून घेतो. पण चाकावरून मडकें जरी काढून घेतलें तरी तें चाक त्याला दिलेला वेग क्षीण होईतों तसेंच

संसार) होणें अवश्य आहे. शिवाय "ब्रह्मज्ञानी ब्रह्मच होतो" "आत्मवेत्ता संसाररूपी शोकाचें उल्लंघन करितो " इत्यादि श्रुतींमध्यें केवल ज्ञानच मोक्षाचें साधन आहे, असें सांगितलेलें आहे. व त्या ज्ञानानंतर कांहीं कर्तव्य रहातें, असा उल्लेख कोठेंही आढळत नाहीं. तेव्हां मरणसमयीं होणारा अन्त्यमतिरूप साक्षात्कारच मोक्षाचें कारण आहे व त्यापूर्वीं होणारा साक्षात्कार मोक्षाचें कारण नाहीं, असें मानण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं. आत्मज्ञानानें आत्मविषयक अज्ञानाचा क्षय झाला असतां " मी कर्ता आहें; भोक्ता आहें; ब्राह्मण आहें; शहणा आहें " इत्यादि प्रकारें अज्ञानामुळें वाटणारा अभिमानही नाहींसा होतो. कारण बीज नसल्यास अंकुर जसा येत नाहीं, त्याप्रमाणें अज्ञानरूपी कारण नसल्यास त्याचें " मी कर्ता आहें " इत्यादि प्रकारचें कार्यही होत नाहीं व त्यामुळें तो आत्मज्ञानी पुरुष शास्त्रीय विधींचा हस्तक होत नाहीं. म्हणजे आत्म्याच्या यथार्थ स्वरूपाचें ज्ञान नसल्यामुळें ज्याला ' मी ब्राह्मण आहें ' असें वाटत असतें तो ' रोज संध्या करावी ' इत्यादि शास्त्रीय विधींचा व ' सुरापान करूं नये ' इत्यादि निषेधांचा विषय होतो. पण ज्याला–ब्राह्मणत्वादि धर्म व्यावहारिक आहेत; त्यांचा असंग आत्म्याशीं कांहीं संबंध नाहीं, असें निश्चयानें समजतें, तो पूर्वोक्त विधिनिषेधांचा किंकर होत नाहीं. आणि असा प्रकार घडल्यामुळें तूं म्हणतोस तशी त्याची ध्यानरूपी कर्मामध्येंही प्रवृत्ति होणें शक्य नाहीं. शिवाय ब्रह्म प्रत्यग्रूपानें सर्वदां अपरोक्ष (साक्षात्) असल्यामुळें प्रथम त्याचें परोक्ष ज्ञान होतें, व नंतर शेवटीं अपरोक्ष ज्ञान होतें, असें मानण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं. आणि असा प्रकार असल्यामुळेंच अन्त्यमतिरूप साक्षात्काराच्या

फिरत रहातें, असें दिसेल. कुंभारानें चाकाला जी गति दिली होती ती मडकें तयार करण्याकरितांच दिली होती, हें उघड आहे. यास्तव मडकें तयार होतांच चाकाची गति बंद व्हावयास पाहिजे होती. पण तसें होत नाहीं. तर मडकें झालें किंवा न झालें याच्याकडे जणूं लक्ष्यच न देतां तें चाक वेग क्षीण होईतों एकसारखें फिरतच रहातें. त्याचप्रमाणें आत्मसाक्षात्काराकरितां ज्या प्रारब्धानें देह निर्माण केला, तें प्रारब्ध क्षीण होईतों, आत्मसाक्षात्कार झाल्यावरही देह रहाणें व त्याच्या हातून व्यवहार घडणें शक्य आहे.

योगानें ब्रह्मभावरूप मोक्ष मिळतो, असेंही म्हणणें युक्त नव्हे. कारण, साक्षात्कारामुळेंच जर ब्रह्मभावाची अभिव्यक्ति व्हावयाची असली तर, ती केव्हांही झालेल्या साक्षात्कारामुळें होईल. तस्मात् वाक्यापासून होणारा साक्षात्कार केव्हांही जरी झालेला असला तरी तो जर संशयरहित व यथार्थ असेल तर मोक्षाचा हेतु म्हणजे मोक्षास कारण होईलच होईल. सारांश, मोक्ष हा वाक्यार्थज्ञानाधीन आहे. यास्तव, प्रथमतः महावाक्यांच्या अर्थाचें ज्ञान संपादन केलें पाहिजे.

कोणत्याही पदार्थांची सिद्धि लक्षण व प्रमाण यांवरून होत असते. ह्मणजे आपणास ज्या पदार्थांची सिद्धि करावयाची असेल त्याचें लक्षण¶ अगोदर सांगितलें पाहिजे. व नंतर त्याच्याविषयीं प्रमाण दिलें पाहिजे. ह्मणजे तें लक्षण व प्रत्यक्षादि ज्ञानांचीं साधनें, यांवरून त्या वस्तूची सिद्धि होते. याला गाय या पदार्थांचें आपण उदाहरण घेऊं. गळ्याच्या खालीं असणारीं पोळी किंवा सांखळी हें गाईचें लक्षण आहे; व 'ज़िच्या गळ्याखालीं सांखळी असते ती गाय' असें एकदां तिचें लक्षण समजलें कीं, आपण प्रत्येक प्राण्याकडे पाहूं लागतों व जेव्हां आपणास प्रस्तुत लक्षणानें युक्त असा पदार्थ दिसतो तेव्हां आपण हा पदार्थ "गाय" होय, असें लक्षणावरून व प्रत्यक्ष प्रमाणावरून ठरवितों. हाच न्याय सर्व वस्तूंच्या ठायीं लागूं पडतो. यास्तव प्रथमतः 'तत्त्वमसि' या महावाक्यांतील तत् या पदार्थाचें लक्षण सांगावयास पाहिजे. "तत्" या पदाचा अर्थ **ब्रह्म** असा आहे. पण तें दोन प्रकारचें असल्यासारखा भास होत असल्यामुळें

¶ लक्षण ह्मणजे असाधारण धर्म. जो धर्म अन्य कोठेंही नसून एकाद्या विशेष पदार्थामध्येंच असतो तो त्याचा असाधारण धर्म होय. गाईच्या व बैलाच्या गळ्याखालची पोळी हा धर्म दुसऱ्या कोणत्याही पदार्थामध्यें आढळत नसल्यामुळें तो त्यांचाच असाधारण धर्म होय. व शिंगें हा धर्म ह्मशी, शेळ्या इत्यादि इतर प्राण्यांमध्येंही आढळत असल्यामुळें तो त्यांचा साधारण धर्म आहे. जो असाधारण धर्म असतो तेंच पदार्थाचें लक्षण असतें. लक्ष्यास सजातीय व विजातीय पदार्थांपासून भिन्न करणें, हेंच लक्षणाचें प्रयोजन (उपयोग) आहे.

त्याचें लक्षणही दोन प्रकारचें आहे. एक तटस्थ लक्षण व दुसरें स्वरूप लक्षण. (कादाचित्कत्वे सति व्यावर्तकत्वं तटस्थलक्षणम्) जें लक्षण आपल्या लक्ष्याचे* ठायीं कांहीं काल रहात असून लक्ष्यास इतर पदार्थांपासून भिन्न करीत असतें तें तटस्थ लक्षण होय. जसें—पृथ्वीचें गंधवत्त्व§ हें तटस्थ लक्षण आहे. कारण, जेव्हां महाप्रलय† होतो त्यावेळीं व जेव्हां ती उत्पन्न‡ होते तेव्हां प्रथमक्षणीं गंध हा गुण तिच्याठायीं नसतो. अर्थात् गंधवत्त्व हें लक्षण आपल्या लक्ष्याचे ठिकाणीं कांहीं काल रहाणारें आहे व तें जल, तेज, वायु इत्यादि गंधरहित पदार्थांपासून पृथ्वीस भिन्नही करीत असतें. यास्तव गंधवत्त्व हें पृथ्वीचें तटस्थ लक्षण होय. तसेंच तत्पदार्थरूप ब्रह्माचेंही-जगाची उत्पत्ति, स्थिति

---

* ज्या पदार्थाचें लक्षण सांगावयाचें असतें तो पदार्थ त्याचें लक्ष्य होय. पृथ्वीचें लक्षण सांगावयाचें असल्यास पृथ्वी हें लक्ष्य. गाईचें लक्षण कर्तव्य असल्यास गाय हें लक्ष्य. ह्याप्रमाणेंच सर्व स्थळीं लक्ष्याची व्यवस्था जाणावी.

§ गंध ह्मणजे वास. हा पृथ्वीचाच असाधारण गुण आहे व आपण व्यवहारांत ज्याच्यापाशीं धन असतें त्याला जसें धनवान् ह्मणतों त्याप्रमाणेंच जिच्या जवळ गंध आहे ती गंधवती होय. अर्थात् पृथ्वी व गंधवती यांचा अर्थ एकच; पण गंध हा तिचा धर्म आहे, असें दाखविण्याकरितां ‘गंधवत्त्व’ असा भाववाचक नांवाचा प्रयोग करावा लागतो.

† प्रलयसमयीं सर्व कार्यांचा नाश होत असतो. व नैयायिकांच्या ह्मणण्याप्रमाणें त्यावेळीं पृथ्वी, जल, तेज व वायु यांचे परमाणु रहातात. पण त्यांच्यामध्यें गुण नसतात.

‡ नैयायिकांच्या मतीं—ज्या क्षणामध्यें कार्य (द्रव्य) उत्पन्न होतें त्याचक्षणीं त्याच्यावर गुण नसतात. तर रूप, रस इत्यादि सर्व गुण द्रव्यावर दुसऱ्याक्षणीं उत्पन्न होतात. प्रथमक्षणीं तें (द्रव्य) निर्गुणच असतें. कारण, गुणांचें [illegible] आहे. कारण कार्याच्या पूर्वीं अवश्य असावें लागतें. व [illegible] उत्पन्न होतें त्या क्षणीं तें गुणरहित असतें व दुस- [illegible] त्पन्न होतात; असें मानावें लागतें. याविषयीं [illegible] युक्ति दाखविल्या आहेत. पण त्या सर्वांचा

व लय यांचे कारणत्व, हें तटस्थ लक्षण होय. कारण, ब्रह्म जगाच्या उत्पत्तीचें कारण आहे; स्थितीचें कारण आहे व लयाचें कारण आहे, असें सर्वदां ह्मणतां येत नाहीं; तर तें जेव्हां मायेचें अधिष्ठान होतें, तेव्हांच त्याच्याविषयीं असें ह्मणतां येतें. यास्तव, उत्पत्त्यादिकांचें कारणत्व हें लक्षण ब्रह्माचेठायीं सतत रहाणारें नसून कांहीं काल रहाणारें आहे. तसेंच तें सांख्य, नैयायिक इत्यादिकांनीं मानिलेल्या प्रधान, परमाणु इत्यादि जगाच्या कारणांहून लक्ष्यरूप ब्रह्मास पृथक् करीत असल्यामुळें व्यावर्तकही आहे. त्यामुळें तें तटस्थ लक्षण होय. आतां '**सृष्टि-स्थितिलयकारणत्व**' असें लांबलचक लक्षण करण्याचें कारण काय, तें सांगावयास पाहिजे. '**लयकारणत्व**' एवढेंच जर ब्रह्माचें लक्षण करावें, तर ब्रह्म जगाचें उपादान कारण आहे, इतकेंच सिद्ध होणार. कारण, कार्याचा ज्याच्यामध्यें लय¶ होतो तें त्याचें उपादान कारण असतें, असा नियम आहे. त्यामुळें जगाचें निमित्त कारण ब्रह्माहून [भिन्न] आहे, असें झटल्यासारिखें होणार. पण तें अद्वैतप्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींच्या विरुद्ध आहे. यास्तव स्थिति या शब्दाचा लक्षणांत उपयोग केला आहे. बरें '**स्थितिलयकारणत्व**' एवढेंच ब्रह्माचें तटस्थ लक्षण करावें ह्मणून जरी ह्मटलें तरी जगाच्या उत्पत्तीचें निमित्त कारण ब्रह्माहून निराळें आहे, असें होणारच! कारण पदार्थांच्या उत्पत्तीस जें जें साधन कारण होतें तें तें त्याचें निमित्त कारण असतें. सोन्याचा कांहीं दागिना घडावयाचा असल्यास ऐरण, हातोडी इत्यादि पदार्थ त्या दागिन्याच्या उत्पत्तीचीं साधनें असतात. त्यामुळें तीं त्याचीं निमित्त कारणें होत. तशींच, चाक फिरविण्याचा दंड, चाक इत्यादि मातीच्या घड्याचीं निमित्त कारणें होत. तेव्हां जगाच्या उत्पत्तीचें निमित्त कारणही ब्रह्म आहे, असें ठरल्यावांचून वेदान्ताचा अद्वैतसिद्धांत निश्चित

¶ कार्याचा नाश झाला असतां तें ज्या रूपाचें होतें तें त्याचें उपादान होय. आपण उदाहरणार्थ सोन्याची ढुशी हा पदार्थ घेऊं या. तिच्यावर एकाद्या कठिण पदार्थानें प्रहार केला असतां तिचा नाश होईल हें उघड आहे. पण नाशानंतरही ती सोन्याच्या रूपानें राहते. ह्मणून सोन्याच्या ढुशीचें सोनें हें उपादान कारण होय. तसेंच मातीच्या घागरीचें उपादान कारण माती; रुप्याच्या झारीचें उपादान कारण रुपें इत्यादि समजावें.

होत नाहीं. ह्मणून "सृष्टि, स्थिति व लय यांचें कारण" असें ब्रह्माचें तटस्थ लक्षण केलें आहे. बरें लक्षणांतील लय हा शब्द सोडून 'सृष्टि व स्थिति यांचें कारण, असेंच जर ब्रह्माचें लक्षण केलें तर काय होईल ? असें कोणी विचारितील; ह्मणून त्याचें उत्तर देणें भाग आहे. ज्याप्रमाणें सोनार सोन्याच्या दागिन्याचें केवल निमित्त* कारण असतो, त्याप्रमाणें ब्रह्मही जगाचें केवळ निमित्त कारण आहे; उपादान कारण नव्हे, असें होऊं लागेल. यास्तव उत्पत्तिस्थितिलयकारणत्व असेंच ब्रह्माचें लक्षण करणें युक्त आहे. त्यामुळें जगाचें निमित्त कारण व उपादान कारण एकच होय, असें ठरतें. व ही गोष्ट श्रीव्यासांच्या "प्रकृतिश्च$ प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्" या सूत्रांत ठरविलेल्या

* वेदान्तशास्त्रांत समवायि किंवा उपादान व निमित्त अशीं दोन प्रकारचींच कारणें मानिलेलीं आहेत. उत्पत्ति, स्थिति व नाश या तिन्ही कालीं जें कारण कार्यास सोडीत नाहीं तें उपादान किंवा समवायि कारण. व त्याच्याहून भिन्न जेवढीं ह्मणून कार्याचीं कारणें असतात तेवढीं सर्व त्याचीं निमित्त कारणें होत. निमित्त कारणें अनेक प्रकारचीं असतात. कांहीं कार्यांच्या उपादानकारणांशीं नित्य संबंध ठेवणारीं असतात. जसा खापऱ्यांचा संयोग. मातीच्या घागरीचें उपादान कारण मातीच्या खापऱ्या आहेत. व त्यांच्यापासून होणाऱ्या घागरीचें, खापऱ्यांचा संयोग हें निमित्तकारण आहे. व त्यांचा खापऱ्यांशीं नित्य संबंध आहे. कांहीं निमित्त कारणें कार्याच्या उपादान कारणाच्या उपादानाशीं नित्य संबंध ठेवणारीं असतात. जसें— वस्त्राच्या रूपाचें उपादानकारण वस्त्र आहे. त्याचें उपादानकारण तन्तु (धागे, सूत) आहेत. व त्यांच्याशीं त्यांच्या रूपाचा नित्यसंबंध आहे. आणि त्यां (धाग्यां)चें रूप वस्त्राच्या रूपाचें निमित्त आहे. कांहीं निमित्तकारणें कर्तारूप ह्मणजे सचेतन असतात. व तीं स्वतंत्र असतात. जसें—दागिन्याचा कर्ता सोनार. मातीच्या घागरीचा कर्ता कुंभार. कांहीं निमित्त कारणें जड पदार्थ असतात. व तीं कर्त्याच्या व्यापाराधीन असतात. व्यापार ह्मणजे क्रिया; हातापायांची चेष्टा. जसें—सोनाराचा हातोडा, ऐरण; कुंभाराचा दंड, चाक, इत्यादि.

$ 'हें ब्रह्म जगाचें उपादान कारणही आहे, व निमित्तकारणही आहे, असें समजावें. असें केल्यानेंच श्रुतीची प्रतिज्ञा व दृष्टान्त यांचा उपरोध

सिद्धान्तास अनुकूल आहे. या सर्व विवेचनावरून अगदीं सारभूत असें ब्रह्माचें तटस्थ लक्षण असें सिद्ध होतें:—“ज्यास जगाचें कर्तृत्व असून उपादानत्वही आहे तें ब्रह्म.” ह्मणजे ब्रह्म जगास निर्माण करणारेंही आहे व त्याचें उपादान कारणही आहे. या लक्षणामध्येंही ‘केवल उपादानत्व’ एवढेंच ह्मणून भागत नाहीं. कारण त्या लक्षणाची मायेमध्येंही अतिव्याप्ति†

होणार नाहीं’ असा या सूत्राचा अर्थ आहे. “ज्याच्या योगानें न ऐकलेलें ऐकल्यासारखें होतें” इत्यादि श्रुतीची प्रतिज्ञा आहे व “ज्याप्रमाणें एका मातीच्या गोळ्याचें ज्ञान झालें असतां सर्व मृण्मय विकारांचें ज्ञान होतें त्याप्रमाणें” असा श्रुतीनें दृष्टान्त दिला आहे.

† लक्षण ह्मणजे पदार्थाच्या ठिकाणचा असाधारण धर्म. तो लक्ष्यास सजातीय व विजातीय पदार्थांपासून भिन्न करणारा असावा लागतो, असें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. पण प्रत्येक लक्षण अव्याप्ति, अतिव्याप्ति व असंभव या तीन दोषांनीं रहित असलें पाहिजे. लक्षणानें लक्ष्याच्या कांहीं भागांत न रहाणें हीच अव्याप्ति होय. जसें ‘लालपणा’ हें जर गाईचें लक्षण केलें तर कांहीं गाई काळ्या, कांहीं पांढऱ्या, कांहीं चित्रवर्ण व कांहीं करड्या रंगाच्या असल्यामुळें तें लक्षण सर्व लक्ष्यांत रहात नाहीं. त्यामुळें ‘लालपणा’ हें गाईचें लक्षण अव्याप्ति दोषानें युक्त आहे. त्याचप्रमाणें ‘ज्यामध्यें अद्वैत प्रतिपादन केलेलें असतें तें पुस्तक’ हें पुस्तकाचें लक्षण; ‘जो विद्वान् असतो तो मनुष्य’ हें मनुष्याचें लक्षण, इत्यादि लक्षणेंही अव्याप्ति दोषानें युक्त आहेत, असें समजावें. जें लक्षण लक्ष्यामध्यें राहून लक्ष्याहून भिन्न पदार्थामध्येंही रहातें तें अतिव्याप्ति दोषानें युक्त होय. जसें “जिला शिंगें असतात ती गाय” असें जर गाईचें लक्षण केलें तर शिंगें ह्मशी, शेळ्या, बोकड इत्यादिकांसही असल्यामुळें तें लक्षण, लक्ष्य जी गाय तिच्यामध्यें असून तिच्याहून भिन्न पदार्थांमध्येंही असतें. त्यामुळें तें अतिव्याप्त होय. ‘ज्यास डोळे असतात तो मनुष्य;’ ‘ज्याला पानें असतात तो शमीचा वृक्ष;’ इत्यादि लक्षणेंही प्रस्तुत दोषयुक्त होत. लक्ष्याच्या ठायीं जें लक्षण मुळींच नसतें तें असंभव दोषयुक्त होय. जसें “जिच्या पायास एक खुर असतो ती गाय.” हें लक्षण, गाईच्या पायांस दोन खुर असल्याचें प्रसिद्ध असल्यामुळें

होते. कारण शुद्ध ब्रह्म जगाचें उपादान होणें शक्यच नाहीं. यास्तव माया-विशिष्ट ब्रह्मच जगाचें कारण आहे, असें ह्मणणें भाग आहे व त्यामुळें ब्रह्माच्या विशेषणरूप मायेलाही जगाचें उपादानत्व अवश्य प्राप्त होणारच. कारण, विशिष्ट पदार्थामध्यें जो धर्म असतो तो विशेषणामध्येंही येतो, असा नियम आहे. शिवाय "मायेस प्रकृति व मायायुक्त चैतन्यास महेश्वर समजावें." असें प्रत्यक्ष श्रुतीनेंही सांगितलें आहे. त्यावरूनही माया, प्रकृति ह्मणजे जगाचें उपादान कारण आहे, असें स्पष्ट होतें. हा अतिव्याप्ति दोष घालविण्याकरितां "जगाचें कर्तृत्व असून" असें लक्षणांत ह्मटलें आहे. असो; आतां कर्तृत्व ह्मणजे काय तें सांगावयास पाहिजे. कार्याच्या उपादान कारणाचें साक्षात् ज्ञान; कार्य करण्याची इच्छा व इच्छेमुळें होणारी प्रयत्न-रूप कृति, हे तीन धर्म ज्याच्यामध्यें असतात, तो कर्ता होय. ज्ञान, इच्छा व कृति हे तिन्ही धर्म चेतनामध्येंच आढळतात. त्यामुळें ब्रह्माच्या तटस्थ लक्ष-णांत कर्तृत्व हें पद घातल्यानें लक्षणाची मायेमध्यें अतिव्याप्ति होईल ही भीति रहात नाहीं. बरें 'जगत्कर्तृत्व' एवढेंच जर ब्रह्माचें लक्षण करावें तर नैयायिकांनीं मानिलेल्या तटस्थ ईश्वराच्या ठायीं त्याची अतिव्याप्ति होते. कारण, ते नैयायिक परमाणूंस जगाचें उपादान कारण व ईश्वरास जगाचा कर्ता मानितात. ह्मणजे त्यांच्या मतें जगाचें उपादान कारण निराळें व निमित्त कारण निराळें. पण आह्मां सिद्धान्त्यांस तें मान्य नाहीं. कारण वेदां-न्तांत "जगाचें निमित्त कारण व उपादान कारण एक आहे व तें ब्रह्मच आहे" असा सिद्धांत सांगितला आहे. त्यामुळें, "ज्याला जगाचें कर्तृत्व असून उपादानत्वही असतें तें ब्रह्म;" हेंच ब्रह्माचें निर्दोष तटस्थ लक्षण होय.

वादी—कार्याचें जें उपादान कारण तोच कर्ता; हें ह्मणणें अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. कारण, सोन्याच्या दागिन्याचें उपादान कारण सोनें असतें व कर्ता सोनार असतो, असें आपण व्यवहारांत नित्य पहातों. त्यामुळें जगाचें उपादान कारण परमाणु व कर्ता ईश्वर, असें ह्मणणेंच अधिक सयुक्तिक होय.

असंभव होय. "ज्याला शिंगें असतात तो मनुष्य;" "ज्याला दोन खुर असतात तो घोडा किंवा गाढव;" इत्यादि लक्षणेंही असंभव दोषयुक्त होत. या तीन दोषांनीं रहित असें लक्षण असलें पाहिजे.

कारण, सामान्यतः आपण जें साक्षात् पहातों, त्यावरूनच अदृष्टाची कल्पना करणें युक्त आहे.

मध्यस्थ—पण आह्मी जर एकादी कल्पना केली तर तुमचें हें ह्मणणें येणार कीं नाहीं? आह्मी आपल्या बुद्धीनें कोणतीच कल्पना करीत नाहीं. तर श्रुति जें सांगते तेंच आग्रहानें सिद्ध करितों. "त्यानें विचार केला कीं, मी विविध रूपाचा व्हावें. व असा विचार करून तो परमात्मा अनेक झाला;" इत्यादि श्रुति प्रस्तुत अर्थाचा बोध करीत आहे. त्यामुळें दृष्ट सोडून अदृष्टाची कल्पना केल्याचा आरोप आम्हांवर येत नाहीं.

वादी—हें तुमचें ह्मणणें आह्मांस मान्य नाहीं. कारण अनुभवाच्या विरुद्ध अर्थाचें जर श्रुति प्रतिपादन करूं लागेल तर ती अप्रमाण होईल. यास्तव त्या श्रुतीचा अर्थ तुह्मी ह्मणतां तसा न करितां अनुभवाप्रमाणें करावा हें बरें.

सिद्धान्ती—१ परमेश्वरानें सृष्टिरूप होण्याविषयीं विचार केला व तोच जगद्रूप झाला अशा अर्थाच्या अनेक श्रुति प्रमाण असल्यामुळें; २ उपक्रम, उपसंहार, अभ्यास इत्यादि तात्पर्य लिंगांवरून सर्व वेदान्तांचें ब्रह्मामध्येंच तात्पर्य आहे, असें वेदान्तशास्त्रांत निश्चित झालेलें असल्यामुळें व ३ सामान्यतो*

---

* पूर्ववत्, शेषवत् व सामान्यतोदृष्ट, असे अनुमानाचे तीन प्रकार आहेत. यांसच क्रमानें केवलान्वयि, केवल व्यतिरेकि व अन्वयव्यतिरेकि अनुमान असें कित्येक ह्मणतात. त्यांचें थोडक्यांत विवेचन करितों.—पूर्व ह्मणजे कारण, तें आहे लिंग ह्मणजे ज्ञापक किंवा हेतु ज्यामध्यें त्या अनुमानास पूर्ववत् ह्मणतात. तात्पर्य, कारणावरून जेथें कार्याचें अनुमान होतें तें पूर्ववत् अनुमान होय. जसें:—अंतरिक्षांत दाट ढग आले आहेत, असें पाहून आपण आतां पाऊस पडणार असें अनुमान करितों. हें पूर्ववत् अनुमान होय. कोणीं—पूर्व या शब्दानें अन्वयव्याप्तीचें ग्रहण करितात. व जें अनुमान अन्वयव्याप्तियुक्त असतें तें पूर्ववत् होय; असें ह्मणतात. अनुमानाचा 'शेषवत्' हा दुसरा प्रकार आहे. शेष ह्मणजे कार्य तें आहे लिंग ज्यामध्यें तें अनुमान शेषवत् होय. जसें नदीस पाणी आलें आहे, असें पाहून वर कोठें तरी पाऊस खचित पडला आहे; असें आपण पूरावरून अनुमान करितों. या स्थळीं

दृष्टसंज्ञक अनुमानावरूनही श्रुतींच्या अर्थाचा बाध होत नसल्यामुळें आह्मी ह्मणतों तोच अर्थ सिद्ध होत आहे. प्रत्यक्षादिप्रमाणांशीं श्रुतींचा विरोध आल्यास श्रुत्यर्थांचा बाध होत नसून तीं प्रत्यक्षादि प्रमाणेंच आभासरूप (खोटीं) ठरत असतात. आतां व्यवहारामध्यें एकच वस्तु कार्याचें निमित्तकारण व उपादनकारणही असतें असा अनुभव येत नाहीं, असें जें ह्मणणें आहे, तें व्यर्थ होय. कारण, स्वतः श्रुतींनेंच याविषयीं कोळी, जिवंत पुरुष इत्यादिकांचा दृष्टान्त दिला आहे. ह्मणजे "ज्याप्रमाणें जाळें बनविण्याकरितां आपल्या अंगांतून सूत काढणारा कोळी त्या सूतरूपी कार्याचें चैतन्यद्वारां निमित्तकारण व शरीरद्वारां उपादानकारण होतो किंवा वाढणाऱ्या केंसांचें व नखांचें, जिवंत पुरुष चैतन्यद्वारा निमित्तकारण व शरीरद्वारा उपादानकारण होतो, त्याप्रमाणें हा परमेश्वर जगाचें निमित्त व उपादान कारण आहे." असें स्वतः श्रुतींनेंच सांगितलें आहे. शिवाय नैयायिक जगांतील कोणत्याही पदार्थांचा विभु ईश्वराशीं संयोग होतो, असें मानितात. ज्या दोन पदार्थांचा संयोग होतो ते दोन्ही पदार्थ त्या संयोगाचें समवायी कारण असतात, असाही त्यांचाच नियम आहे. तेव्हां एखाद्या लेखणीचा ईश्वराशीं संबंध झाला असतां ईश्वर त्याचें उपादानकारण होतों, हें उघड आहे व ईश्वर प्रत्येक कार्याचें निमित्तकारण

नदीस पूर येणें, हें कार्य आहे व त्यावरून आपण कारणरूपी पावसाचें अनुमान करीत असतों. यास्तव, तें शेषवत् अनुमान होय. कांहीं ग्रंथकार शेष ह्मणजे व्यतिरेकव्याप्ति व जें अनुमान व्यतिरेकव्याप्तियुक्त असतें तें शेषवत् असें ह्मणतात. ज्या अनुमानाचें लिंग कार्य व कारण यांहून भिन्न असतें, तें सामान्यतोदृष्ट अनुमान होय. जसें–हें द्रव्य आहे. पृथिवीत्वामुळें (ह्मणजे याच्यामध्यें पृथ्वीपणा असल्यामुळें) या अनुमानांत पृथिवीत्व हा हेतु आहे. आणि त्यावरून द्रव्यत्वरूप साध्याची सिद्धि केली जात आहे. पण पृथ्वीत्वजातिरूप लिंग द्रव्यत्वजातिरूप साध्याचें कार्यही नव्हे व कारणही नव्हे. यास्तव, यास सामान्यतोदृष्ट अनुमान ह्मणतात. पण कोणीं ग्रंथकार ज्या अनुमानामध्यें अन्वयव्याप्ति व व्यतिरेक व्याप्तीही असते, तेंच सामान्यतोदृष्ट होय, असें ह्मणतात, केवलान्वयि, केवलव्यतिरेकी व अन्वयव्यतिरेकी यांविषयीं अधिक माहिती माझ्या तर्कसंग्रहसार नामक ग्रंथांत पहावी.

आहे असाही त्यांचाच संकेत आहे. तेव्हां कोणत्याही संयोगाचें निमित्त-कारण व उपादान कारण ईश्वर आहे हें नैयायिकांच्या दृष्टीनेंही सिद्ध आहे. तेव्हां श्रुतीला अनुसरून आह्मीही ब्रह्म जगाचें निमित्त व उपादान कारण आहे, असें मानिल्यास त्यांत काय दोष आहे? आह्मी ह्मणतों तशा प्रकारचें श्रुतीचें प्रमाण कोठें आहे, ह्मणून कदाचित् कोणीं विचारील! यास्तव प्रमाणभूत श्रुति व सूत्र यांचा स्पष्टपणें निर्देश करणें अवश्य आहे. तैत्तिरीयोपनिषदांतील भृगुवल्लीमध्यें आरंभींच "ज्या ब्रह्मापासून हीं भूतें निर्माण होतात; ज्याच्यामुळें हीं उत्पन्न होऊन जिवंत रहातात व नाश होत असतांनाही ज्यास जाऊन मिळतात तें ब्रह्म होय." अशा अर्थाची श्रुति आहे. तसेंच उत्तरमीमांसेचें दुसरें सूत्र "ज्या सर्वज्ञ व सर्व शक्तिमान् कारणापासून या आकाशादिक प्रपंचाचा जन्म, स्थिति व लय होतो तें ब्रह्म" अशा अर्थाचें आहे. भगवान् बादरायणाचार्यांनीं (ह्म. प्रसिद्ध कृष्णद्वैपायन व्यासांनीं) उत्तरमीमांसेचीं सूत्रें केलेलीं आहेत, हें सर्वप्रसिद्ध आहे.

पण स्वरूपलक्षण समजल्यावांचून केवळ तटस्थ लक्षणावरून ब्रह्माचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. यास्तव आतां त्याचें स्वरूपलक्षण सांगतों. (स्वरूपं सत् व्यावर्तकं स्वरूपलक्षणम्) जें स्वरूप असून व्यावर्तक असतें तें स्वरूपलक्षण होय. ह्मणजे जें लक्षण आपल्या लक्ष्याचें स्वरूप असून त्यास इतर पदार्थांहून भिन्न करीत असतें तें स्वरूपलक्षण होय. जसें पृथ्वीचें पृथ्वीत्व हें स्वरूप लक्षण आहे. कारण, वेदान्तसिद्धान्तामध्यें जाति व व्यक्ति यांचा तादात्म्य संबंध मानिलेला आहे. त्यामुळें पृथ्वीत्व जातीचा† पृथिवीरूप व्यक्तीशीं§ तादात्म्यसंबंध‡ आहे. त्यामुळें ती पृथिवीत्व जाति पृथिवीचें स्वरूपच

---

† नित्य, एक व अनेकांमध्यें रहाणाऱ्या धर्मास जाति ह्मणतात. गोत्व हा धर्म एक आहे, सृष्टीच्या अन्तापर्यंत रहाणारा आहे व असंख्य गाईंमध्यें (धर्मरूपानें) रहाणारा आहे. यास्तव, ती जाति होय. हें लक्षण सर्व व्यावहारिक जातींसही लागू पडतें.

§ प्रत्येक आकृतीशीं. गोत्व या धर्मानें युक्त असलेल्या प्रत्येक गाईस व्यक्ति ह्मणतात. असाच प्रकार सर्वत्र जाणावा.

‡ तादात्म्य संबंधाचें शास्त्रीय लक्षण असें—" एका पदार्थाच्या सत्तेहून

होऊन तिला जलादिक पदार्थांपासून भिन्न करीत असते. यास्तव, पृथिवीत्व हें पृथ्वीचें स्वरूपलक्षण होय. त्याचप्रमाणें सत्य, ज्ञान व आनंद हे तीन धर्मही ब्रह्माचें स्वरूपलक्षण आहे. ह्मणजे ते सत्यादि तीन धर्म ब्रह्माच्या स्वरूपभूत होऊन ते त्यास असत्, जडरूप व दुःखरूप जगाहून भिन्न करितात. त्यामुळें सत्यादि; हें ब्रह्माचें स्वरूपलक्षण आहे, असें ह्मणणें योग्यच होय.

वादी—सत्यादि धर्मांस ब्रह्माचें स्वरूप मानणें युक्त नव्हे. कारण तसें मानिल्यास त्यांस ब्रह्माचें लक्षणत्व आहे व ब्रह्मास त्यांचें लक्ष्यत्व आहे, असें ह्मणतां येणार नाहीं. कारण भिन्न भिन्न पदार्थांमध्येंच लक्ष्यलक्षणभाव किंवा विशेष्यविशेषणभावसंबंध असतो. पृथ्वीच पृथ्वीचें कधीं लक्षण होत नाहीं. तेव्हां सत्यादि धर्म ब्रह्मस्वरूपभूत आहेत असें मानिल्यावर ते त्याचें लक्षण आहे, असें कसें ह्मणतां येईल ? शिवाय तुह्मां वेदान्त्यांच्या मतीं ब्रह्म अखंड* व एकरस‡ आहे. तेव्हां तें सत्यादि लक्षणांचें लक्ष्य कसें होणार ?

सिद्धान्ती—सत्य, ज्ञान व आनंद हे ब्रह्माचे स्वरूपभूत धर्म आहेत, हें खरें व त्यामुळें खरोखर पहातां त्यांच्यामध्यें लक्षणलक्ष्यभावसंबंध असणें अयुक्त आहे. पण आह्मी त्यांचा ब्रह्माशीं काल्पनिक भेद मानितों. व त्यामुळें त्यांच्यामध्यें प्रस्तुत संबंध येऊं शकतो. शिवाय, अशा प्रकारें कल्पित भेद मानूनच शास्त्रार्थाची सिद्धि करावी लागते. याविषयीं गौडपादाचार्यांनीं असें ह्मटलें आहे. "आनंद, ज्ञान व नित्यता हे तीन धर्म ब्रह्माचे आहेत व ते वस्तुतः जरी ब्रह्मरूप असले तरी भिन्न असल्यासारिखे प्रत्ययास येतात"

वादी—पण ते वस्तुतः ब्रह्मरूप असतांना त्याच्याहून भिन्न असल्यासारिखे कां वाटतात ?

सिद्धान्ती—अंतःकरण व अंतःकरणाचे धर्म या दोन प्रकारच्या उपाधींमुळें ते सत्यादि धर्म ब्रह्माहून भिन्न असल्यासारिखे दिसतात. आतां हा

दुसऱ्या पदार्थांची सत्ता भिन्न नसणें ह्मणजेच तादात्म्य होय. पृथिवीत्व जातीची व पृथिवीरूप व्यक्तीची एकच सत्ता आहे आणि त्यामुळें त्याचें तादात्म्य आहे.

* खंडरहित, अमर्याद. ‡ एकाच धर्मानें ओतप्रोत भरलेलें.

सर्व चमत्कार कसा घडतो तें सांगतो.—ज्याचा कधींही बाध होत नाहीं तें सत्य; जें अंतःकरणवृत्तियुक्त चैतन्य तेंच ज्ञान; किंवा व्यंजकवृत्तीमध्यें उपहित* झालेलें जें चैतन्य तेंच ज्ञान; व प्रीति इत्यादि वृत्तींनीं अवच्छिन्न झालेलें चैतन्यच आनंद अथवा अनुकूल वृत्तीमध्यें उपाहित होणारें चैतन्य आनंद होय. यांचा ब्रह्माशीं खरोखरी जरी भेद नसला तरी उपाधीमुळें§ भेद झाल्यासारिखा वाटतो. व त्यामुळें त्यांच्यामध्यें लक्ष्यलक्षणभावसंबंध येतो. ह्मणजे हा संबंध खरा नव्हें; काल्पनिक आहे. भागत्यागलक्षणेच्या$ योगानें सत्यादि शब्द अखंड ब्रह्माचें ज्ञान करून देतात. त्यामुळें त्या लक्षण वाक्यावरून सत्यादि धर्म व ब्रह्म यांच्यामध्यें गुणगुणीभावसंबंध येत नाहीं. सत्यादि शब्दांचा वाच्य¶ अर्थ पूर्वी होऊन गेला आहे. त्यावरून ते सत्यादि-शब्द पर्यायवाचक† आहेत असेंही होत नाहीं. आतां ब्रह्माच्या स्वरूपलक्षणामध्यें सत्य, ज्ञान व आनंद असे तीन शब्द योजण्याचें कारण काय, तें सांगतो. केवळ ‘ सत्यं ब्रह्म ’ असें जर लक्षण केलें तर नैयायिकांस मान्य असलेल्या सत्तारूप जातीमध्यें त्याची अतिव्याप्ति होईल. व लक्ष्य ब्रह्म जड ठरूं लागेल. कारण, द्रव्य, गुण व कर्म यांतील सत्ताजाति सत्य आहे व ती पृथ्वी, रूप इत्यादि पदार्थांमध्यें रहाते, असा त्यांचा संकेत आहे. ह्मणून लक्ष-

---

* उपाधीशीं संगत झालेलें. प्रस्तुत स्थळीं व्यंजक वृत्ति उपाधि होय. तिच्याशी जें संयुक्त झालेलें किंवा संबद्ध झालेलें चैतन्य तें ज्ञान होय. अंतः-करणाच्या तीन वृत्ति असतात. एक व्यंजक वृत्ति; दुसरी व्यंग्य वृत्ति व तिसरी साक्षि वृत्ति. त्यांतील व्यंजकवृत्ति साधन, व्यंग्य वृत्ति साध्य व साक्षि वृत्ति साधयिता होय.

§ घागर, तांब्या, झारी, रांजण, हांडा इत्यादिकांच्या योगानें आकाशाचा जसा भेद झाल्यासारिखा दिसतो तसाच हा प्रकार समजावा.

$ हिलाच न्यायशास्त्रांत जहदजहल्लक्षणा ह्मणतात. मुख्य पदार्थाशीं न जुळणाऱ्या अर्थाच्या अंशाचा त्याग करून जुळणाऱ्या अर्थाचा स्वीकार हिच्यामध्यें कर्तव्य असतो. याविषयीं विशेष विचार तर्कसंग्रहसारांत केला आहे.

¶ शब्दोच्चाराबरोबर ध्यानांत येणारा अर्थ. प्रसिद्ध अर्थ.

† प्रतिशब्द. जसे घट, कलश, कुंभ, घागर इत्यादि.

णामध्यें ज्ञान या पदाची योजना करावी लागली. सत्तारूप जातीमध्यें ज्ञान हा धर्म नसतो, हें न्यायशास्त्रज्ञांस माहीत आहेच. आतां " ज्ञानं ब्रह्म " इतकेंच जर ब्रह्माचें लक्षण केलें असतें, तर नैयायिकांनीं मानिलेला जो आत्म्याचा ज्ञान गुण आहे त्यामध्यें अतिव्याप्ति झाली असती. त्याचप्रमाणें लक्ष्य जें ब्रह्म त्याचे ठायीं अनित्यपणा व अपुरुषार्थपणा हे धर्म येते. त्यांची निवृत्ति करण्यास्तव लक्षणामध्यें आनंद हें पद योजिलें आहे. आत्म्याच्या गुणरूप असें जें ज्ञान आहे त्याच्या ठायीं आनंद हा धर्म नसतो. त्यामुळें त्यामध्यें प्रस्तुत लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाहीं. व ब्रह्माचे ठायीं अपुरुषार्थताही येत नाहीं. बरें आनंद एवढेंच जर ब्रह्माचें लक्षण केलें तर शब्द—स्पर्शादि विषयांपासून होणाऱ्या सुखामध्यें त्याची अतिव्याप्ति होते व लक्ष्य जड आहे असें ठरतें. या दोषांची निवृत्ति करण्यास्तव लक्षणांत ज्ञान पदाची योजना केली आहे. विषयसुखामध्यें ज्ञानाचा लेशही नाहीं, हें शास्त्रसिद्ध आहे व त्यामुळें प्रस्तुत लक्षणाची त्यामध्यें अतिव्याप्ति होत नाहीं. शिवाय लक्ष्य जड आहे, अशीही शंका रहात नाहीं. लक्षणामध्यें प्रथमतःच सत्य या शब्दाचा उपयोग केलेला असल्यामुळें लक्ष्य अनित्य आहे असा कोणास भास होणें शक्य नाहीं. तात्पर्य लक्षणांतील सत्यादि पदांचा असा उपयोग असल्यामुळें तीं तिन्हीं पदें सार्थ आहेत. ह्मणजे-सत्य, ज्ञान व आनंद-हें ब्रह्माचें पूर्ण स्वरूपलक्षण होय. पण याविषयीं प्रमाण काय, ह्मणून म्हणाल तर सांगतों. " ब्रह्म सत्यरूप, ज्ञानरूप व अनंत आहे." " तें आनंदरूप आहे." अशा अर्थाची श्रुति याविषयीं प्रमाण आहे. प्रस्तुत श्रुतीमध्यें अनन्त असें एक पद आहे. व त्याचा अर्थ अपरिचित असल्यामुळें त्याचें स्पष्टीकरण केलें पाहिजे. अंत म्हणजे परिच्छेद* व तो ज्याच्या ठायीं नसतो, त्यास अनन्त ह्मणावें. अर्थात् देशपरिच्छेद,

---

* परिच्छेद किंवा अंत ह्मणजे मर्यादा. प्रत्येक भाव देश, काल व पदार्थ किंवा वस्तु यांच्या योगानें मर्यादित होत असतो. जो पदार्थ एकदेशी असतो ह्मणजे कांहीं प्रदेशीं राहून अन्यत्र न राहाणारा असतो त्यास देशतः परिच्छिन्न ह्मणावें. काशीनगर पृथ्वीच्या एकाभागांत असल्यामुळें त्याचा अन्यत्र अभाव आहे व त्यामुळेंच तें देशपरिच्छिन्न होय. जो पदार्थ एका कालीं असून दुसऱ्या कालीं नसतो त्यास कालपरिच्छिन्न

कालपरिच्छेद व वस्तुपरिच्छेद या तीन प्रकारच्या परिच्छेदरूप अंतानें जें रहित असतें तें अनंत होय. अशा प्रकारची अनंतता एका ब्रह्माचे ठायींच आहे. ही गोष्ट अन्य शास्त्रांमध्येंही सांगितली आहे. ती अशी "ब्रह्म सर्वव्यापी असल्यामुळें त्याचा देशतः अंत होत नाहीं, तें नित्य असल्यामुळें त्याचा कालतः अंत होत नाहीं व तें सर्वांचा आत्मा (स्वरूप) असल्यामुळें त्याचा वस्तुतःही अंत होत नाहीं. सारांश याप्रमाणें, ब्रह्माचे ठायीं तीन प्रकारचें आनन्त्य आहे." असो; श्रीव्यासांचें सूत्रही याविषयीं प्रमाण आहे. उत्तरमीमांसेच्या तिसऱ्या अध्यायांत "आनंदादयः प्रधानस्य" असें सूत्र आहे. त्याचा अर्थ असाः—ब्रह्म-सत्य, ज्ञान व अनन्त आहे, असें तैत्तिरीयोपनिषदामध्यें; "विज्ञान व आनंदरूप ब्रह्म आहे" "हा जन्मशून्य महा आत्मा आहे" "हा पुरुष असंग आहे" इत्यादि बृहदारण्यकामध्यें व "स्थूल व सूक्ष्म शरीरांनीं रहित, निर्मल, धर्म§ अधर्म इत्यादि पापांनीं रहित" इत्यादि प्रकारें ईशावास्योपनिषदामध्यें वर्णन आढळतें आणि त्याविषयीं असा संशय उत्पन्न होतो कीं ज्या शाखेमध्यें ब्रह्माचे जेवढे गुण सांगितलेले आहेत त्यांनींच युक्त अशा ब्रह्माचें ध्यान करावें कीं दुसऱ्या शाखेंत सांगितलेल्या त्याच्या गुणांचीही ध्येय ब्रह्माचे ठायीं कल्पना करावी? स्थूलदृष्ट्या पाहिल्यास "ज्या शाखेंत जे गुण सांगितले असतील त्यांनीं युक्त अशा ब्रह्माचेंच त्या शाखेच्या लोकांनीं ध्यान करावें. भिन्न शाखेंतील इतर गुणांचा उपसंहार करण्याची कांहीं आवश्यकता नाहीं, कारण स्वशास्त्रोक्त गुणयुक्त ब्रह्माचें ध्यान केल्यानेंच

ह्मणावें. एकादा राजा किंवा प्राणी उत्पत्तिपूर्वी नसून उत्पत्तीनंतर नाश होईतों मात्र रहातो व नाशानंतरही त्याचा अभाव होतो. यास्तव तो कालपरिच्छिन्न होय. जो पदार्थ अन्य पदार्थाच्या योगानें मर्यादित होतो ह्मणजे तो अन्य पदार्थाहून भिन्न आहे असा स्पष्ट प्रत्यय येतो त्यास वस्तुपरिच्छिन्न ह्मणावें. घागर हा पदार्थ वस्त्र या पदार्थाहून भिन्न आहे असें स्पष्ट भासतें. यास्तव, तो वस्तुपरिच्छिन्न होय.

§ वेदान्तशास्त्रांत धर्माचीही पापामध्यें गणना करितात. कारण, पापाप्रमाणें पुण्याचेंही फल अवश्य भोगावें लागत असल्यामुळें मोक्षाच्या अपेक्षेनें पहातां पुण्यही बंध उत्पन्न करणारेंच ठरतें.

ब्रह्मसाक्षात्कार होणें शक्य असल्यामुळें दुसऱ्या शाखेंतील इतर गुणांचा एके ठिकाणीं संग्रह करणें व्यर्थ होय." असें वाटतें. पण याविषयीं सिद्धान्त असा आहे—प्रधान जें ब्रह्म त्याच्या आनंदादिक सर्व गुणांचा सर्व ध्यान प्रकरणीं उपसंहार करावा. कारण आनंदात्मा इत्यादि गुण त्याचे लक्षक (ह्मणजे सूचक, लक्षित करणारे) आहेत. तेव्हां त्यांनीं जर ब्रह्म लक्षित न झालें तर अनात्मत्व, अनानंदत्व इत्यादि त्याच्या ठायीं नसणाऱ्या धर्मांची व्यावृत्ति होणार नाहीं व त्यामुळें आनंदरूप ब्रह्माचा साक्षात्कारही होणार नाहीं. यास्तव, आनंदादिक गुण ब्रह्म–लक्षणभूत असल्यामुळें साक्षात्काराकरितां त्यांचा एके ठिकाणीं संग्रह करून त्या गुणांनीं लक्षित होणाऱ्या ब्रह्माचें अनुसंधान करावें.

वादी—असें जर आहे तर ब्रह्माचें ध्यान करितांना सत्यकामत्वादि गुणांचाहीं उपसंहार करावयास पाहिजे.

सिद्धान्ती—तसें करण्याची कांहीं आवश्यकता नाहीं. कारण, सत्यकाम, सत्यकर्म, सर्वशक्ति इत्यादि गुण निर्गुण ब्रह्माचे लक्षक नसून ते जगाचें कारण जें शबल ब्रह्म त्याचे लक्षक आहेत. यास्तव, निर्गुणब्रह्माचें अनुसंधान करावयाचें असतां त्यांचा उपसंहार करणें व्यर्थ आहे. तस्मात् निर्गुण प्रकरणामध्यें सांगितलेल्या आनंदादिक सर्व गुणांचा ब्रह्मलक्षकत्वानें उपसंहार करून ब्रह्माचें अनुसंधान करावें. हा पूर्वोक्त सूत्राचा तात्पर्यार्थ होय. त्यावरून ब्रह्म आनंदादिरूप आहे असें ठरतें.

वादी—आनंदादिक ब्रह्माचें स्वरूपलक्षण आहे, असें श्रुत्यादिप्रमाणें देऊन तुह्मी सांगत असल्यामुळें तें जरी क्षणभर कबूल केलें; तरी "सृष्टि, स्थिति व लय यांचें कारणत्व हें ब्रह्माचें तटस्थ लक्षण आहे" असें जें तुह्मी सांगितलेंत तें युक्तीनें सिद्ध होत नाहीं कसें ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों—ब्रह्म जगाचें उपादान कारण व निमित्त कारणही आहे, असें तुह्मी मानीत असतां. पण त्यांतील पहिलें उपादान कारणत्व ब्रह्माच्या ठायीं असूं शकत नाहीं. कारण, उपादानकारण, आरंभक, परिणामी व विवर्त असें तीन प्रकारचें असतें. त्यापैकीं ब्रह्म जगाचें आरंभक उपादान आहे, असें ह्मणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण, तुमच्या मतें ब्रह्म एक व अद्वितीय आहे.

तेव्हां तें आरंभक-उपादान कसें होऊं शकेल ? कारण, परस्पर संयुक्त झालेलीं अनेक द्रव्येंच आपल्या कार्याचें आरंभक-उपादान होत असतात. जसें—नैयायिकांच्या मतीं परस्पर संयुक्त झालेल्या अनेक परमाणूंस जगाचा आरंभकपणा आहे. तात्पर्य, जो मुळीं एकच पदार्थ आहे तो कधींही कोणाचा आरंभक होणार नाहीं. तसेंच तो परिणामी-उपादानही होऊं शकत नाहीं. कारण, परिणाम ह्मणजे रूपांतर. दुधाचें दहीं होणें हा परिणाम होय. पण तो गुण व क्रिया यांनीं युक्त असलेल्या सावयव पदार्थांचाच होतो. निरवयव पदार्थांचा परिणाम होणें शक्य नाहीं. तुमचें ब्रह्म तर साक्षी, चेतन, केवल, निर्गुण, कलाशून्य, क्रियाशून्य व अविकारी आहे, असें साक्षात् श्रुति सांगत आहे. स्मृतीचींही अशीं अनेक वाक्यें प्रमाण देतां येण्यासारखीं आहेत. तस्मात् ब्रह्म परिणामी-उपादानही होत नाहीं. आतां ब्रह्म जगाचें विवर्ताधिष्ठान आहे, असे ह्मणावें तर तेंही जुळत नाहीं. कारण, जगांतील प्रत्येक पदार्थ ‘ सत्, सत्, ’ (ह्मणजे आहे, आहे,) अशा सत्यरूपानें भासत असतो. तेव्हां अशा सत्यरूपानें भासणाऱ्या पदार्थांनीं भरलेलें जग, रज्जूवर भासणाऱ्या सर्पाप्रमाणें मिथ्या कसें असेल ? व तें जर मिथ्या आहे, असें सिद्ध होत नाहीं, तर ब्रह्म त्याचें विवर्ताधिष्ठान आहे, असें कसें ह्मणतां येईल ? तात्पर्य, विचारपूर्वक पाहूं लागलें असतां ब्रह्म त्रिविध उपादान कारणांपैकीं कोणत्याही उपादानाच्या कोटींत येत नाहीं. बरें, तें जगास करणारें आहे, असें ह्मणावें तर तहीं विचाराच्या कसोटीस उतरत नाहीं. कारण, उपादानाविषयीं अपरोक्ष ज्ञान, कार्य करण्याची इच्छा व कार्यास अनुकूल असा प्रयत्न हे तीन धर्म ज्याच्याठायीं असतात तोच कर्ता होतो, असा शास्त्राचा सिद्धान्त आहे. पण त्यांतील एकही गुण ब्रह्माचे ठायीं संभवत नाहीं. कारण, त्याचे—ज्ञान, इच्छा व कृति हे गुण नित्य आहेत, असें मानलें तर जग सर्वदा उत्पन्न होत राहील. ह्मणजे कर्त्याची ज्ञानादि सामग्री नित्यसिद्ध असल्यामुळें कार्यरूपी जगही नित्य झालेंच पाहिजे व असें झालें असतां प्रलयाचें प्रतिपादन करणारें शास्त्र व्यर्थ ठरतें. बरें, ज्ञानादि धर्म अनित्य आहेत, असें ह्मणावें तर त्यांस जगाप्रमाणेंच कार्यत्व असल्यामुळें ब्रह्माचा आश्रय धरून रहातां येणार नाहीं. कारण ब्रह्म अपरिणामी आहे, असें वर सांगितलेंच आहे. शिवाय अनादि

पदार्थाचे ठायीं अनित्यत्व असणें शक्य नाहीं. सारांश, ब्रह्म जगाचें उपादान व निमित्त कारण आहे, हें ह्मणणें युक्तीस धरून नाहीं.

मध्यस्थ—तर मग हें जगद्रूपी कार्य कसें उत्पन्न झालें ?

सांख्यवादी—कसें झालें तें सांगतों ऐक. सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांची साम्यावस्था* ह्मणजेच प्रकृति होय. हिला प्रधान असेंही ह्मणतात. कारण, लौकिक प्रधान जसा राजाकरितां सर्व काम करीत असतो त्याप्रमाणें ही प्रकृति पुरुषाकरितां सर्व कांहीं करीत असते. हिच्यापासून महत्तत्त्व, अहंकार, पंच तन्मात्रें इत्यादि सांख्यशास्त्रांत$ सांगितलेल्या क्रमानें जग निर्माण होतें. व ही प्रकृति परिणामी असल्यामुळें ती जगाच्या जन्म-स्थिति-भंगाचें कारणही होऊं शकते. पुरुष असंग व निर्विकार असल्यामुळें कशाचेंही कारण होऊं शकत नाहीं.

सिद्धान्ती—महा वाक्यांतील तत् या पदाच्या अर्थाचें (ह्म० ब्रह्माचें) दोन प्रकारचें लक्षण पूर्वी सांगितलें आहे. त्यावरून त्याचा अर्थ सिद्ध होतो. पण तो अर्थ एक वाच्यार्थ व दुसरा लक्ष्यार्थ असा दोन प्रकारचा आहे. शब्दाच्या वाच्यवृत्तीवरून जो अर्थ निघतो तो वाच्यार्थ व लक्षणावृत्तीच्या योगानें जो अर्थ निष्पन्न होतो तो लक्ष्यार्थ होय. या वाच्य व लक्षणावृत्तींचें पूर्ण स्वरूप पुढें दुसऱ्या परिच्छेदांत सांगेन. मायोपहित‡ चैतन्य हा तत्पदाचा वाच्यार्थ व मायाशून्य§ शुद्ध चैतन्य हा तत्पदाचा लक्ष्यार्थ होय. ह्मणजे शुद्ध ब्रह्म असंग व निर्विकार असल्यामुळें तें जगाचें उपादान कारण होत नाहीं, हें जरी खरें आहे, तरी मायोपहित चैतन्य उपादान कारण होऊं शकतें व तेंही विवर्तोपादान होतें. आरंभक किंवा परिणामी नव्हे. पण मायोपहित चैतन्य जगाचें विवर्तोपादान आहे, असें ह्मणण्यापेक्षां तें जगरूपी विवर्ताचें अधिष्ठान आहे, असें

---

* तिन्ही गुण सारख्या सामर्थ्यानें जेव्हां युक्त असतात, ह्मणजे त्या तिघांचेंही सामर्थ्य जेव्हां सारखें असतें तेव्हां त्यांची साम्यावस्था असते.

$ सांख्यतत्त्वकौमुदीसार पहा.

‡ मायासंज्ञक उपाधीनें युक्त.

§ निरुपाधिक.

ह्मणणें अधिक बरोबर आहे. कारण, विवर्त ह्मणजे भ्रामक† विपरीत भाव. त्याचें मायोपहित चैतन्य अधिष्ठान* होणें अशक्य नाहीं.

मध्यस्थ—पण प्रत्येक पदार्थांची "आहे, आहे" अशी सत्यत्वानें प्रतीति येत असल्यामुळें प्रपंच ब्रह्माचा विवर्त व त्यामुळेंच मिथ्या आहे, असें ह्मणणें अयुक्त आहे, हें वाद्यानें पूर्वींच सांगितलें आहे.

सिद्धान्ती—होय. त्यानें असें वर ह्मटलें आहे खरें. पण "आहे, आहे" अशी जी सत्यप्रतीति येत असते ती चैतन्यरूप अधिष्ठानाच्या सत्यतेमुळें होय. यास्तव ती प्रतीति जगाच्या मिथ्यात्वाचा बाध करण्यास असमर्थ आहे. ह्मणजे दोरीच्या सत्यतेमुळें तिच्या ठायीं भ्रमानें भासणारा सर्पही सत्य आहे, असें वाटतें. पण तें उसनें सत्यत्व "सर्प मिथ्या नाहीं" असें ठरवावयाचें झाल्यास जसें मुळींच उपयोगी पडत नाहीं; त्याप्रमाणें प्रपंचाचें सत्यत्वही 'तो मिथ्या नाहीं' असें सिद्ध करावयाचें असल्यास निरुपयोगी होतें. बरें, प्रपंचास स्वाभाविक सत्ता आहे, ह्मणजे--अधिष्ठानाच्या सत्तेमुळेंच तो सत्तावान् होतो असें नाहीं, तर त्याची स्वयंसिद्ध सत्ता निराळीच आहे—असेंही ह्मणतां येत नाहीं. कारण, स्वतः श्रुतीनें "या ब्रह्मींत नाना असें कांहीं नाहीं." असें ह्मणून एका ब्रह्मावांचून इतर सर्व प्रपंचाचा निषेध केला आहे. व तो मिथ्या आहे असेंही स्पष्टपणें सांगितलें आहे. पुढें याच ग्रंथांत जगाचें मिथ्यात्व पुनः सयुक्तिकपणें सिद्ध करावयाचें आहे. असो; ब्रह्म जगाचें उपादान कारण आहे, असें अवश्य मानलें पाहिजे. कारण, "नाशसमयीं हीं भूतें त्याच्यामध्यें जाऊन लीन होतात" असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. व कार्याचा ज्यामध्यें लय होतो, तें त्याचें उपादान कारण असतें असा नियम आहे. किंवा "मी बहु व्हावें," या श्रुतीनें ब्रह्मच अनेकरूप होतें, असें सांगितलें आहे. व व्यवहारांत मृत्तिकादि उपादान कारणच अनेक प्रकारच्या कार्यरूपानें बहु होत असतें. तात्पर्य, अनेक श्रुतीवरून ब्रह्मच जगाचें उपादान कारण आहे, असें ठरतें. आतां प्रधान जगाचें उपादान कारण आहे, असें जें सांख्यांचें ह्मणणें

† भ्रमामुळें भासणारा विपरीतपणा. जसें—समोर दोरी असतांना भ्रमानें तो सर्प आहे, असें भलतेंच भासणें.

* आधार. जसा भ्रामक सर्पाचा दोरी हा आधार आहे त्याप्रमाणें.

आहे, त्याचा विचार करूं या. एक तर त्यांच्या ह्मणण्यास अनुकूल असें श्रुतिप्रमाण कोठेंच आढळत नाहीं. उपनिषदांमध्यें जेथें जेथें ह्मणून उत्पत्ति-प्रकरण आहे, तेथें तेथें आत्म्यापासून आकाशादि सृष्टि झाली, असेंच ह्मटलें आहे. त्रिगुणात्मक प्रधानापासून सृष्टि झाली, असें कोठेंही सांगितलेलें नाहीं. तेव्हां चेतन आत्माच जगाचें उपादान कारण आहे, असें जें आह्मीं ह्मणतों तेंच ठरतें.

वादी—पण पूर्वोक्त श्रुतींमध्यें आत्मा उपादान कारण आहे, असें ह्मटलें आहे. व तुह्मी तर ब्रह्म जगाचें कारण आहे, असें प्रतिपादन करितां ! तेव्हां हा विरोध कसा घालवावयाचा ?

सिद्धान्ती—" कार्यरूप जगत् निर्माण करून तो परमेश्वर जीवभावानें त्यांत प्रवेश करिता झाला " अशा अर्थाची श्रुति असल्यामुळें ब्रह्मच आत्म भावानें उपादान होतें असा निश्चय करितां येतो. शिवाय " चेतन ब्रह्मच जगत्कारण आहे; जड प्रधान नव्हे" या आमच्या ह्मणण्यास आणखीं एक प्रबल प्रमाण आहे. कोणतें ह्मणून ह्मणाल तर सांगतो. "त्यानें विचार केला; त्यास इच्छा झाली" इत्यादि श्रुती अनेक रूपानें होणारा कर्ता चेतनरूप आहे, असें स्पष्ट सांगत आहेत. कारण जड पदार्थास " विचार करितां येणें " किंवा " इच्छा होणें " शक्य नाहीं. सांख्यांचें प्रधान तर जड आहे. व शब्दाचा मुख्य* अर्थ संभवत असतांना गौण अर्थ करणें अयोग्य होय. तस्मात् उपाधियुक्त ब्रह्मालाच जगाचे उपादानत्व आहे, प्रधानास नाहीं, ही गोष्ट सिद्ध झाली. तसेंच मायोपहित ब्रह्माचे ठायीं जगाचें कर्तृत्वही संभवतें. मायोपहित ईश्वराचे—ज्ञान, इच्छा, व प्रयत्न हे तीन गुण जन्य† व अनित्य आहेत. निर्विकार व शुद्ध ब्रह्म त्या ज्ञानादिकांचा आश्रय होणें शक्य नाहीं हें आह्मांसही मान्य आहे. पण सोपाधिक ब्रह्मही त्यांचा आश्रय होणार नाहीं, असें जर भलतेंच कांहीं तरी तुह्मीं

---

* " या अरण्यांत एक मोठा सिंह पिसाळला आहे " या वाक्यांतील सिंहशब्दाचा मुख्य अर्थ संभवनीय असल्यामुळें तोच येथें केला पाहिजे. कारण मुख्यार्थ संभवत असतांना गौण अर्थ करणें हा अन्याय होय. तेंच "गड मिळाला पण सिंह गेला" या वाक्यांत सिंहशब्दाचा मुख्यार्थ संभवनीय नसल्यामुळें " सिंहासारखा पराक्रमी तानाजी " असा त्याचा गौण अर्थ करावा लागतो. † उत्पन्न होणारे.

ह्मणूं लागलेत तर तें मात्र आह्मांस खपणार नाहीं. कारण तें मायोपहित चैतन्य सर्व जगरूपी भ्रमाचें अधिष्ठान आहे. तेव्हां ज्ञानादि औपाधिक गुणांचे मात्र तें अधिष्ठान होणार नाहीं, हें ह्मणणें व्यर्थ होय. सारांश जगाचें निमित्त व उपादानकारणत्व हें ब्रह्मांचें तटस्थ लक्षण संभवतें.

वादी–पण ही तुमची माया ह्मणजे तरी काय; तिचें कांहीं विशेष स्वरूप नसल्यामुळें व लक्षण आणि प्रमाण यांच्या योगानेंही तिचें निरूपण करितां येत नसल्यामुळें माया ह्मणून कांहीं वस्तु आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. आतां मायेचें स्वरूप, लक्षण, व प्रमाण यांचा असंभव कसा, ह्मणून ह्मणाल तर आह्मीं तुह्मांसच असें विचारतों कीं ती माया सत्य आहे कीं मिथ्या? सत्य आहे, ह्मणून ह्मणत असाल तर ती ब्रह्माहून भिन्न आहे कीं अभिन्न? ती सत्य माया ब्रह्माहून भिन्न आहे, असें जर म्हणाल तर "एकच व अद्वितीय ब्रह्म आहे" या श्रुतीशीं विरोध येईल. कारण ब्रह्माहून भिन्न जी सत्य माया ती विद्यमान असतांना ब्रह्माचें अद्वितीयत्व कसें सिद्ध होणार? शिवाय "ब्रह्म असंग आहे. ते कोणाशींही संबद्ध होत नाहीं." इत्यादि श्रुतीमध्यें ब्रह्म असंग ह्मणजे कोणाशींही संबंध न ठेवणारें आहे असें स्पष्ट ह्मटलें आहे. तेव्हां तें मायोपहित तरी कसें होणार? मायोपहित ह्मणजे मायासंबद्ध; मायेशीं संबंध पावलेलें. संबंध चार प्रकारचा असतो.१ संयोग संबंध,२ समवाय संबंध ३ तादात्म्य संबंध व ४ भेदाभेदसंबंध. पण यांपैकीं ब्रह्माचा मायेशीं कोणता संबंध आहे? पहिला संयोगसंबंध तर संभवत नाहीं. कारण संयोग नेहमीं अव्याप्यवृत्ती असतो. अव्याप्यवृत्ती ह्मणजे पदार्थाच्या एकाभागीं रहाणारा; सर्व पदार्थास व्यापून न रहाणारा. वृक्ष व पक्षी यांचा संयोग होतो. पण तो सर्व वृक्षास किंवा पक्ष्याच्या सर्व शरीरास व्यापून रहात नाहीं; तर वृक्षाचा कांहीं भाग व पक्ष्याच्या शरीराचा कांहीं भाग यांचा मात्र संबंध होत असतो. यास्तव संयोगसंबंध दोन सावयव द्रव्यांचाच होणें शक्य आहे. ब्रह्मासारख्या निरवयव पदार्थाचा संयोग होणें कधींच शक्य नाहीं. तस्मात् माया व ब्रह्म यांचा संयोगसंबंध मानितां येत नाहीं. बरें त्यांच्या मध्यें समवाय संबंध आहे, ह्मणून ह्मणावें तर त्याचा तुह्मी अंगीकारच करीत नाहीं. शिवाय गुण व गुणी, क्रिया व क्रियावान्, जाति व व्यक्ति आणि अवयव व अवयवी यांचा

समवाय संबंध असतो. पण यांतील एकही भाव माया व ब्रह्म यांच्या मध्यें नाहीं. तेव्हां त्यांचा समवाय संबंध कसा असणार ? आतां तिसरा तादात्म्य संबंध त्यांच्यामध्यें आहे ह्मणून ह्मणावें, तर तोही संभवत नाहीं. कारण भेदरहित पदार्थांचाच तादात्म्यसंबंध होत असतो. ह्मणजे कोणताही पदार्थ व त्याचें स्वरूप यांचा तादात्म्यसंबंध असतो. कारण पदार्थांपासून त्याचें स्वरूप भिन्न तर करून दाखवितां येत नाहीं. पण विचारपूर्वक पाहिलें असतां स्वतः पदार्थ व त्याचें स्वरूप हीं भिन्न आहेत असें स्पष्ट दिसतें. कारण घट हा पदार्थ व त्याचें मोठें पोट, आंवळता गळा इत्यादि स्वरूप भिन्न आहे, असें कबूल करावें लागतें. तात्पर्य अभिन्न पदार्थांमध्यें तादात्म्यसंबंध असतो. ब्रह्म व माया हे तर दोन भिन्न पदार्थ आहेत. तस्मात् त्यांचा तादात्म्यसंबंधही होणें शक्य नाहीं. चवथा भेदाभेद संबंध आहे असें ह्मणावें. तर भेद व अभेद हे धर्म परस्पर विरोधी असल्यामुळें एकाच अधिष्ठानावर राहूं शकणार नाहींत. सारांश ब्रह्म व माया यांच्या संबंधाची उपपत्ति सांगतां येत नसल्यामुळें ब्रह्माचे ठायीं मायोपहितपणाच संभवत नाहीं. बरें माया ब्रह्माहून भिन्न नसून अभिन्न आहे, असें ह्मणावें तर तेंही ह्मणणें खुळ्यासारखें दिसतें. कारण ब्रह्म चेतन आहे व माया जड आहे. तेव्हां अशा विलक्षण पदार्थांचा अभेद कसा होणार ? अंधकार व प्रकाश यांचा अभेद कधींतरी कोणी पाहिला किंवा ऐकिला आहे का ? असो; " माया सत्य आहे " हा पक्ष स्वीकारल्यास कोणते दोष येतात तें एवढा वेळ सांगितलें. आतां ती मिथ्या आहे, हा दुसरा पक्ष स्वीकारल्यास कोणता दोष येतो तें सांगतों. माया मिथ्या आहे, हें म्हणणेंही मोठेसें रमणीय नाहीं. कारण ती मिथ्या आहे, असें ह्मटल्यावर मायोपहित ईश्वरही मिथ्याच आहे, असें ह्मणावें लागेल. व ईश्वरही मिथ्या आहे, असें एकदां कबूल केलें कीं " ईश्वराच्या ज्ञानानें मोक्ष होतो " असें सांगणारें शास्त्र अप्रमाण होतें. कारण मिथ्या पदार्थांच्या ज्ञानानें मोक्ष होणें अशक्य होय. एकंदरींत मायेच्या स्वरूपाचें वर्णन करितां येत नाहीं व त्या कारणामुळेंच त्याचें लक्षणही दुर्निरूप्य * आहे. कारण लक्षण ह्मणजे कोण-

* निरूपण न करितां येण्यासारखें.

त्याही पदार्थाचा असाधारण धर्म. पण धर्मी पदार्थ असल्यासच त्याच्या धर्माविषयीं चिंतन करितां येतें, असा नियम व अनुभवही आहे. आणि धर्मी पदार्थच जर दुर्निरूप्य असला तर त्याचें धर्मरूपी लक्षण त्याहूनही अधिक दुर्निरूप्य असणार, हें उघड आहे. याप्रमाणें स्वरूप व लक्षण यांचें निरूपण करितां येत नसल्यामुळें मायेविषयीं कांहीं प्रमाणही सांपडण्यासारिखें नाहीं. कारण विषयावांचून प्रमाणाची प्रवृत्ति कधींच होत नाहीं. ह्मणजे प्रत्यक्ष, अनुमान इत्यादि प्रमाणांस योग्य विषय लागतो. त्यावांचून तीं कधींही प्रवृत्त होत नाहींत. सारांश मायेचें कोणत्याच रीतीनें विवेचन करितां येत नसल्यामुळें "मायोपहित चैतन्य" हा तत्–पदाचा वाच्य अर्थ आहे, हें ह्मणणें अयुक्त होय.

सिद्धान्ती—खरें आहे. केवळ तर्काचा आश्रय करणाऱ्या तुजसारख्या श्रुतिबाह्य वाद्याला असें वाटणें साहजिक आहे. पण या तुझ्या सर्व शाब्दिक अवडंबराचें, श्रुतीला अनुकूल अशा तर्कांच्या योगानें, आह्मांस थोडक्यांत निरसन करितां येतें. कसें ह्मणून ह्मणशील तर ऐक. ज्याप्रमाणें शिंपी, दोरी, खांब इत्यादिकांच्या ठायीं रुपें, सर्प, चोर इत्यादिकांची कल्पना होते त्याप्रमाणें चेतनाच्या ठायीं अचेतनाची कल्पना झाली आहे. हेंच अध्यासाचें सामान्य लक्षण आहे. मायेच्या स्वरूपाचें निरूपण करून नंतर मायोपहित चैतन्यच ईश्वर आहे व तोच तत्पदाचा वाच्य अर्थ आहे आणि जगाच्या जन्मादिकांचें कारणत्व हें त्याचें तटस्थ लक्षण आहे, असें येथें सिद्ध करावयाचें आहे. पण अध्यास हा त्याच्या§ उपोद्घातरूप असल्यामुळें प्रथमतः दृष्टान्तासह परमात्म्याचे ठायीं सामान्यतः अध्यास कसा होतो तें येथें दाखविलें आहे.

मध्यस्थ—पण या तुमच्या उपोद्घातरूप अध्यासास प्रमाण काय आहे?

सिद्धान्ती—याविषयीं श्रुतार्थापत्ति हेंच प्रमाण आहे. श्रुतीचें वाक्य ऐकलें असतां त्याच्या अर्थाची उपपत्ति न लागल्यामुळें निराळ्याच अर्थाची

§ ज्याचें प्रतिपादन करावयाचें असेल त्याचा पूर्णपणें बुद्धीमध्यें संग्रह करून त्याकरितांच दुसरें कांहीं सांगणें यास उपोद्घात ह्मणावें. प्रस्तुत स्थळीं ईश्वराचें तटस्थलक्षणादि सिद्ध कर्तव्य आहे. व त्याचा मनामध्यें पूर्ण संग्रह करून त्याच्या सिद्धीकरितांच अध्यासाचें वर्णन केलें आहे.

जी कल्पना करावी लागत असते, तिला श्रुतार्थापत्ति ह्मणतात. आतां "हें जें सर्व कांहीं आहे तो आत्माच होय." "आत्माच हें सर्व आहे" "ब्रह्मच हें सर्व आहे" "पुरुषच हें सर्व आहे" "खरोखर हें सर्व ब्रह्म आहे" "वासुदेव हें सर्व ब्रह्म आहे" "पुराणपुरुष नारायणच हें सर्व आहे" इत्यादि अनेक श्रुतिस्मृतींमध्यें अचेतनाचा चेतनावांचून अभावच सांगितलेला आहे. आतां या प्रमाण ह्मणून दिलेल्या श्रुतींमध्यें "हें सर्व" असा जो शब्द आहे त्याच्या योगानेंच प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं सिद्ध असा जो आकाशादि जड प्रपंच त्याचें आणि आत्मा, ब्रह्म, पुरुष, वासुदेव, नारायण इत्यादि शब्दांनीं अद्वितीय, सर्वसाक्षी व प्रत्यग्भूत जो परमात्मा त्याचें प्रतिपादन केलेलें आहे. पहिल्या श्रुतींतील हें सर्व व आत्मा याचें ऐक्य* असावेंसें भासतें. पण तें कोणत्या प्रकारें होणें शक्य आहे? याचा विचारच केला पाहिजे. कारण जड प्रपंच व चेतन ब्रह्म यांचें मुख्य ऐक्य असंभवनीय आहे. यास्तव जो हा चोर असें तुला वाटलें होतें तो खांब आहे.

---

* या स्थळीं ऐक्य हा शब्द मीं सामानाधिकरण्य या मूळ शब्दाचा सामान्य अर्थ ध्यानांत आणून योजिला आहे. सामानाधिकरण्य ह्मणजे समान अधिकरणाचा भाव. ज्या दोन वस्तूंचें एकच अधिकरण असतें त्यांचें परस्पर सामानाधिकरण्य असतें. जसें:—"हें सर्व आत्मा आहे." या वाक्यांतील हें सर्व व आत्मा या दोन्ही पदांची विभक्ति एकच आहे. व त्या समान विभक्तीच्या बलानें त्यांचा अर्थरूप आश्रयही एक आहे. अशा रीतीनें दोन शब्दांचा अर्थरूप एक आश्रय असणें हेंच त्यांचें समान अधिकरण होय. व त्या दोन शब्दांचा जो परस्पर संबंध तें सामानाधिकरण्य होय. तस्मात् "हें सर्व व आत्मा" हे शब्द समानाधिकरण आहेत व त्यांच्यामध्यें परस्पर सामानाधिकरण्यही आहे. पण हें सामानाधिकरण्य दोन प्रकारचें असतें. एक मुख्य व दुसरें गौण. दोघांचें स्वरूप व सत्ता एक असल्यामुळें वस्तुतः भेद नसतांनाही जीं दोन पदें भिन्न अर्थाचा बोध करितात त्यांचें मुख्य सामानाधिकरण्य असतें. जसें:—घटाकाश व महाकाश हीं दोन पदें आहेत. घटांतील जें आकाश तें घटाकाश व सर्वव्यापी असें जें आकाश तें महाकाश होय. या दोन्हीं आकाशांचें स्वरूप एकच आहे व सत्ताही व्यावहारिक आहे.

या सामानाधिकरण्याप्रमाणें सर्व व आत्मा यांचें बाधसामानाधिकरण्य आहे. तस्मात् दृष्टांत वाक्यामध्यें खांबावांचून निराळा चोर नाहीं, हें जसें चोर व खांब यांच्या सामानाधिकरण्यावरून समजतें त्याप्रमाणें दार्ष्टांतिक श्रुतिवाक्यामध्येंही आत्म्यावांचून इतर सर्व जड जगाचा अभाव आहे, असें आत्मा व सर्व यांच्या सामानाधिकरण्यावरून समजतें. व हा जो प्रपंचाचा अभाव आहे तो, प्रपंचरूप प्रतियोगी ब्रह्माच्या ठायीं कल्पित असल्यावांचून होणें शक्य नाहीं. सारांश अशा प्रकारच्या श्रुतार्थापत्तीवरून चेतनाचे ठायीं अचेतनाचा अध्यास सिद्ध होतो. हाच न्याय पूर्वोक्त सर्व श्रुतिवाक्यांचे ठायीं लागू करावा.

त्यामुळें त्याचें मुख्य सामानाधिकरण्य आहे. किंवा ज्या वस्तूचा ज्या वस्तूशीं सदा अभेद असतो त्याचें त्याच्याशीं मुख्य सामानाधिकरण्य असतें. जसें–घटाकाश व महाकाश यांचा सदा अभेद आहे. व त्यामुळें त्यांचें मुख्य सामानाधिकरण्य आहे. कूटस्थ व ब्रह्म यांचाही सदा अभेद आहे. त्यामुळें त्यांचें मुख्य सामानाधिकरण्य आहे. तसेंच जीं दोन पदें एक विभक्तीच्या बलानें भिन्न सत्ता व भिन्न स्वरूप यांनीं युक्त असलेल्या दोन पदार्थांचें ऐक्य दाखवितात, त्यांचें बाधसामानाधिकरण्य असतें. जसें "हा स्थाणु पुरुष आहे" या वाक्यांतील स्थाणु व पुरुष ह्या दोन्ही पदार्थांचीं स्वरूपें भिन्न आहेत व सत्ताही भिन्न आहे. कारण स्थाणु ह्मणजे खांब. तेव्हां त्याचें व पुरुषाचें स्वरूप भिन्न आहे, हें जगजाहिर आहे. सत्ताही भिन्न आहे. कारण खांब ह्मणून जें वाटलें होतें तें भ्रामक असल्यामुळें त्याची सत्ता प्रातिभासिक होय व पुरुषाची सत्ता व्यावहारिक आहे. त्यामुळें स्थाणु व पुरुष या प्रथमा विभक्तीनें युक्त असलेल्या दोन्ही पदांवरून जें अर्थाचें ऐक्य भासतें तेंच बाधसामानाधिकरण्य होय. किंवा ज्या वस्तूचा बाध होऊनच दुसऱ्या वस्तूशीं अभेद होतो; तिचें त्या दुसरीशीं सामानाधिकरण्य असतें. जसें–मुखाचें प्रतिबिंब व मुख यांचें बाधसामानाधिकरण्य आहे. कारण प्रतिबिंबाचा बाध झाल्यावरच त्याचा मुखाशीं अभेद होत असतो. हें सर्व व आत्मा, यांचेंही बाधसामानाधिकरण्य आहे. कारण एक जड व दुसरें चेतन आहे. आणि एक व्यावहारिक व दुसरें पारमार्थिक. किंवा जगाचा बाध झाल्यावांचून त्याचें आत्म्याशीं ऐक्य होणें शक्य नाहीं.

३–५८५–२०००

वादी—चेतनाच्या ठायीं अचेतनाचा अध्यास झाला आहे, असें तुह्मी श्रुतार्थापत्तीवरून सिद्ध केलेंत. पण चेतन कशास ह्मणतात व अचेतन ह्मणजे काय याचा व्हावा तसा स्पष्ट उल्लेख अजून कोठेंच झालेला नाहीं. यास्तव त्या शब्दांचा अर्थ अगोदर सांगा. ह्मणजे मग मला जे कांहीं विचारावयाचें आहे तें विचारीन.

सिद्धांती--नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्त, सत्य, परमानंद, अनंत, व अद्वय असें जें ब्रह्म तेंच चेतन व अज्ञानादि इतर सर्व जडसमूह अचेतन होय. आतां ब्रह्माला नित्य, शुद्ध इत्यादि अनेक विशेषणें देण्याचें कारण काय, तें, प्रमाणें देऊन सांगतों. वस्तुतः चैतन्याचें कोणत्याही अनात्मरूप¶ पदार्थाशीं जरी तादात्म्य होत नाहीं, तरी भ्रांतीमुळें त्याचें सर्व प्रपंचाशीं तादात्म्य झाल्यासारखें वाटतें. या भ्रांतिजन्य तादात्म्याची निवृत्ति करण्याकरितां नित्यादिक विशेषणांची येथें योजना केली आहे. नित्य हें कार्याशीं होणाऱ्या ब्रह्माच्या तादात्म्याचें निवारण करीत आहे. कारण, कार्य नित्य कधींच होऊं शकत नाहीं. ब्रह्म नित्य आहे. याविषयीं " हा ईश्वर आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी व नित्य आहे " ही श्रुति प्रमाण आहे. कार्यरूप प्रपंचाचे जे धर्म आहेत त्यांच्याशींही ब्रह्माचें तादात्म्य होत नसतें, असें शुद्ध विशेषण सुचवितें. व " स्थूलशरीरशून्य, शुद्ध व पापानें विद्ध न झालेलें " अशा अर्थाची ईशावास्योपनिषत्-श्रुति त्याच्या शुद्धत्वाविषयीं प्रमाण आहे. राग, द्वेष इत्यादिकांनीं रहित असणें हेंच त्या परब्रह्माचें शुद्धत्व होय. बुद्ध हें विशेषण कारणभूत अज्ञानाच्या तादात्म्याची निवृत्ति करितें. सर्वदा ज्ञान या एका अखंड रसानें युक्त असणें हा बुद्धशब्दाचा अर्थ आहे. " हा परमात्मा प्रज्ञानघन आहे " अशा अर्थाची श्रुति याविषयीं प्रमाण आहे. मुक्त हें विशेषण अज्ञानकृत आवरणादिकांच्या तादात्म्याची निवृत्ति करितें. मुक्त ह्मणजे बंधशून्य. ही ब्रह्माची मुक्तता " विमुक्तश्च विमुच्यते " या श्रुतीवरून सिद्ध आहे. सत्य हें विशेषण मिथ्यात्वाची व्यावृत्ति करितें. सत्य ह्मणजे भूत, भविष्य व वर्तमान किंवा उत्पत्ति, स्थिति व लय या तिन्हीं कालीं बाधित न होणारें. " सत्यं ज्ञानं अनंतं ब्रह्म " ही श्रुतिच याविषयीं प्रमाण

¶ जो आत्मा नव्हे अशा पदार्थाशीं.

आहे. आनंद हें विशेषण ब्रह्माला पुरुषार्थपणा* दाखवितें. "आनंदच ब्रह्म आहे असे भृगु जाणता झाला." "ब्रह्म विज्ञान व आनंदरूप आहे" इत्यादि अनेक श्रुति याविषयीं प्रमाण आहेत. अनंत हें विशेषण ब्रह्माच्या परिच्छिन्नतेची निवृत्ति करीत आहे. याविषयीं पूर्वी (पृष्ठ २२ पहा) बरेंचसें विवेचन होऊन गेलें आहे आणि अद्वय हें विशेषण ब्रह्माची अखंड एकरसता दाखवीत आहे. ज्याला द्वैताचा स्पर्शही नाहीं तें अद्वय होय. ह्मणजे पांच प्रकारच्या भेदांनीं शून्य. १ जीवांचा परस्पर भेद, २ जीव व ईश्वर यांचा भेद, ३ सर्व जड पदार्थांचा परस्पर भेद; ४ ईश्वर व जड जगत् यांचा भेद; आणि ५ जीव व जड जग यांचा भेद; असे पांच प्रकारचे भेद होत असतात. पण ते सर्वही कल्पित आहेत. कल्पित ह्मणजे अधिष्ठानाच्या अज्ञानामुळें कांहीं काल भासणारे. हे समाधि, सुषुप्ति व मूर्च्छा या अवस्थांमध्यें प्रत्ययास येत नाहींत; हें प्रत्येकाच्या अनुभवावरून सिद्ध आहे. अर्थात् ते कल्पित होत. सारांश, ब्रह्म या पांच प्रकारच्या द्वैतानें हीन आहे. किंवा अद्वय ह्मणजे सजातीय, विजातीय व स्वगत भेदशून्य.§ "एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म" ही श्रुति याविषयीं प्रमाण आहे.

वर अज्ञानादिक जड पदार्थांच्या समूहास अचेतन ह्मणावें असें ह्मटलें आहे. पण त्याचेंही स्वरूप, लक्षण व प्रमाण सांगितलें पाहिजे. अज्ञान त्रिगुणात्मक आहे. ह्मणजे सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण हेंच त्याचें स्वरूप आहे. कारण अज्ञानाचें कार्य असें जें हें जग त्यामध्यें सुख, दुःख व

---

* पुरुषास अतिशय अनुकूल वाटत असल्यामुळें तो ज्याची इच्छा करितो त्यास पुरुषार्थ ह्मणतात. आनंद प्रत्येक जीवास अत्यंत अनुकूल वाटतो व तो त्याची इच्छाही करितो. ह्मणून आनंदरूप ब्रह्माला पुरुषार्थत्व आहे. धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष असे चारच पुरुषार्थ असून त्यांतील पहिले तीन अनित्य व शेवटचा नित्य आहे.

§ बाभुळ, आम्र, वड, पिंपळ इत्यादि वृक्षांचा सजातीय भेद आहे. वृक्ष, पाषाण, माती इत्यादिकांमध्यें विजातीय भेद असतो व प्रत्येक वृक्षाचीं—पानें, पुष्पें, फळें यांचा परस्पर स्वगत भेद असतो. याविषयीं अधिक माहिती माझ्या सविवरण पंचदशींत (प्रकरण १ पान १४ श्लोक २०) मिळेल.

मोह हे सत्त्वादि गुणांचे धर्म दिसतात. व कार्य कारणाच्या धर्मांनीं युक्त असतें असा नियम आहे. तेव्हां जगद्रूपी कार्यावरून कारणरूप अज्ञानही त्रिगुणात्मक आहे, असें योग्य अनुमान करितां येतें. (अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां) अनादि, एक, सुखरूप, दुःखरूप व आवरणरूप अर्थात् त्रिगुणात्मक०— इत्यादि श्रुतिही या अज्ञानाच्या त्रिगुणात्मकतेविषयीं प्रमाण आहे. आतां या कारणरूप अज्ञानाचें लक्षण सांगतों. जें सत् आहे असें किंवा असत् आहे असें सांगतां येत नाहीं तें अज्ञान होय. ह्मणूनच त्यास अनिर्वचनीय असें ह्मणतात. अनिर्वचनीय ह्मणजे शब्दांनीं सांगतां न येण्यासारिखें. कारण त्यास सत्य ह्मणावें तर ब्रह्माप्रमाणेंच त्याचाही नाश न झाला पाहिजे. पण ब्रह्मज्ञानानें तें नष्ट होतें, असें स्वतः श्रुतिच सांगत आहे. तेव्हां त्यास सत्य ह्मणणें योग्य नव्हे. बरें तें असत्य आहे, असें मानावें तर वांझेच्या पुत्राप्रमाणें किंवा सशाच्या शिंगाप्रमाणें त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतां कामा नये. पण "मी ब्रह्मास जाणत नाहीं" असें त्या अज्ञानाचें बालगोपालांस प्रत्यक्ष ज्ञान होत असतें, असा अबाधित अनुभव आहे. तेव्हां तें अज्ञान असत्य आहे असेंही सांगतां येत नाहीं. ह्मणून त्यास अनिर्वचनीय ह्मणतात. तात्पर्य "अज्ञान सत् व असत् यांहून विलक्षण आहे" असें त्याचें लक्षण ठरतें. आतां "इतकें लांबलचक लक्षण करण्यापेक्षां 'केवल असत्हून विलक्षण' एवढेंच जर केलें तर काय होईल? असें कोणी विचारतील. यास्तव त्याचें उत्तर दिलें पाहिजे. जें असद्विलक्षण असतें तें अज्ञान होय, असें ह्मटल्यास या लक्षणाची सत् पदार्थाचे ठायीं अतिव्याप्ति होते. कारण सत् हेंच असत्हून विलक्षण आहे. पण अज्ञान सत् (सत्य) कसें नाहीं तें वर सांगितलें आहे. यास्तव सत्हून विलक्षण असेंही लक्षणामध्यें ह्मटलें पाहिजे. तसेंच असत् वस्तूच्या ठायीं लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्मणून असत्हून विलक्षण असेंही लक्षणांत ह्मटलें आहे. पण खरोखरी पाहिलें असतां त्याची कांहीं जरूरी नाहीं. कारण असत् ह्मणून जर मुळीं वस्तूच नाहीं तर अतिव्याप्ति कशी होणार? असत् ह्मणजे अभाव, किंवा नसणें. व त्याचें जर सत्त्व होऊं लागलें तर तो व्याघातच होय. यास्तव असत्–विलक्षण असें जें मूळ ग्रंथांत ग्रंथकारांनीं ह्मटलें आहे तें अज्ञान अनिर्वचनीय आहे, याविषयीं शिष्यांस शंका राहूं नये ह्मणून होय.

वादी—पण " जें सत्‌हून विलक्षण असतें तें अज्ञान " असें जर अज्ञानाचें लक्षण केलें तर त्याचा कार्यरूप जो प्रपंच तोही सत्‌हून विलक्षण असल्यामुळें त्याचे ठायीं अतिव्याप्ति होईल !

सिद्धान्ती—होय. असें होईल खरें. पण त्याची थोड्याशा युक्तीनें निवृत्ति होणार आहे. लक्षणामध्यें " अनादि " हें एक पद अधिक योजावें म्हणजे झालें. कारण प्रपंच सत्‌हून विलक्षण जरी असला तरी अनादि नाहीं.

वादी—" अनादि व सत्‌हून विलक्षण " असें जरी अज्ञानाचें लक्षण केलें तरी तें निर्दोषी ठरत नाहीं; कारण त्याची जीव व ईश्वर यांचे ठायीं अतिव्याप्ति होते. ते अनादी आणि कल्पित असल्यामुळें सद्विलक्षणही आहेत. " माया चैतन्याच्या आभासानें जीव व ईश्वर यांस करिते " असें श्रुतिवचन त्यांच्या कल्पितपणाविषयीं प्रमाण होय. आणि, " जीव, ईश्वर, शुद्ध चैतन्य, त्यांचा परस्पर भेद, अविद्या व तिचा चैतन्याशीं संबंध हे सहा पदार्थ आह्मांस अनादी म्हणून मान्य आहेत" असें वेदान्तसंप्रदायिकांचें म्हणणें आहे; त्यावरून ते अनादी आहेत हें ठरतें.

सिद्धान्ती—या दोषाची निवृत्ति करण्याकरितांच मूळ ग्रंथकारांनीं "ज्ञाननिवर्त्य" असें म्हटलें आहे. ज्ञाननिवर्त्य म्हणजे ज्ञानाच्या योगानें निवृत्त होण्यासारिखें. पंचपादिकाकारांनीं ज्ञानाच्या योगानें केवळ अज्ञानाचीच निवृत्ति होते असें सांगितलें आहे. यास्तव, जीवत्व व ईश्वरत्व इत्यादि दुसऱ्या कोणत्याही भावाची ज्ञानानें निवृत्ति होत नसल्यामुळें " ज्ञाननिवर्त्य " हें पद लक्षणामध्यें फार उपयोगीं आहे. तात्पर्य, " सद्विलक्षण, अनादि, व ज्ञाननिवर्त्य " हें अज्ञानाचें पूर्ण व दोषरहित लक्षण होय. किंवा " अनादि, उपादान व ज्ञाननिवर्त्य " हें अज्ञानाचें दुसरें लक्षण करावें. अनादि एवढेंच म्हटल्यास लक्षणाची प्रागभावाचे* ठायीं अतिव्याप्ति होते. कारण तो अनादि आहे, असें नैयायिक मानितात. तिचें निवारण करण्याकरितां " उपादान " हें पद लक्षणामध्यें घातलें आहे; केवळ " उपादान " एवढेंच म्हटल्यास त्यांत मृत्तिका, तंतु इत्यादि सर्व उपादानांचा संग्रह होणार हें ध्यानांत आणून अनादि हें पद योजिलें आहे; व अनादि आणि विवर्तोपादान जें ब्रह्म त्याचेठायीं

* वस्तूनें उत्पत्तीच्या पूर्वी नसणें.

अज्ञानाच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्मणून "ज्ञाननिवर्त्य" असें ह्मटलें आहे.

अज्ञान ह्मणजे ज्ञानाचा अभाव असें कित्येक ह्मणतात. त्यांचें खंडन करण्याकरितां त्यास आह्मी भावरूप मानिलें आहे. कारण अज्ञान जर अभावरूप असतें तर त्याच्यापासून जगद्रूपी कार्य झालें नसतें. अभावापासून कोणतेंही कार्य उत्पन्न झाल्याचें कोणालाही कधींच दाखवितां येणार नाहीं.

असो, या अज्ञानाविषयीं "मी ब्रह्मास जाणत नाहीं" हें प्रत्यक्ष प्रमाण पूर्वींच दिलें आहे. त्या शिवाय "काल, स्वभाव इत्यादि पदार्थांस कारण मानिल्यास अनेक दोष येतात, असें जाणून ब्रह्मज्ञानी पुरुष जगाचें कारण काय आहे याचा निश्चय करण्याकरितां ब्रह्माचें ध्यान करण्यांत निमग्न झाले. तेव्हां त्यांस देवाची आत्मशक्तिच जगाचें कारण आहे, असें समजलें. ती अज्ञानरूप शक्ति आपल्या सत्त्वादि गुणांमध्यें गुप्त राहिलेली आहे." ही श्रुति या अज्ञानाविषयीं प्रमाण आहे. तसेंच "जीवांचें ज्ञान अज्ञानाच्या योगानें आवृत झालेलें आहे, व त्यामुळें ते मोहित होतात." व "ज्या जीवांचें तें अज्ञान गुरु व शास्त्र यांच्या प्रसादामुळें उत्पन्न झालेल्या ज्ञानाच्या योगानें नाहींसें झालें आहे, त्यांस "मी ब्रह्म आहें" हें ज्ञान प्रत्यगात्माहून भिन्न नसलेल्या ब्रह्माचें प्रकाशन करतें; ह्मणजे अशा त्या श्रेष्ठ पुरुषांस आत्मरूप ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो." अशीं भगवद्गीतासंज्ञक स्मृतीचीं दोन वाक्येंही या भावरूप अज्ञानाविषयीं प्रमाण आहेत. कारण प्रस्तुत स्मृतिवचनामध्यें अज्ञान ब्रह्मस्वरूपास आच्छादित करीत असतें, असें ह्मटलें आहे. कोणतेंही कार्य करणारा पदार्थ भाव. (विद्यमान, अस्ति) रूपच असला पाहिजे; हें वर सांगितलेंच आहे. तस्मात् "ज्ञानाचा अभाव ह्मणजे अज्ञान" असें ह्मणणाऱ्या नैयायिकांस प्रस्तुत वाक्य पाहून आपलें मत परत घेणेंच योग्य आहे. त्याचप्रमाणें प्रस्तुत वाक्यांत ज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाचा नाश होतो असें सांगितलें आहे. त्यावरून "सत्त्वरजस्तमोगुणात्मक, अचेतन, स्वतंत्र, पारमार्थिक (सत्य) परिणामी (परिणाम पावणारें) व नित्य असें जें प्रधान आहे तेंच अज्ञान होय" असें ह्मणणाऱ्या सांख्यांचेंही तोंड बंद पडतें. शिवाय त्यांच्या या ह्मणण्यांतच व्याघात दोष आहे. कसा ह्मणाल तर पहा– आपण व्यवहाराकडे जर पाहिलें तर जे अचेतन पदार्थ आहेत ते सर्वदा

सचेतन प्राण्यांच्या अधीन असतात असें दिसतें, कारण रथ, पाषाण इत्यादि पदार्थ, गमन करणें, प्रतिबंध करणें इत्यादि क्रिया करीत असतात, असें दिसतें खरें; पण त्यांची ती प्रत्येक क्रिया घोडा, मनुष्य इत्यादि सचेतन प्राण्यावांचून होऊं शकत नाहीं, इतकेंच नव्हे तर त्यांची कोणत्याही प्रकारची क्रिया घोडा, मनुष्य इत्यादि प्राण्यांच्याच सर्वथैव अधीन असते. तेव्हां प्रधानास अचेतन मानून लागलेंच स्वतंत्र मानणें हें विरुद्ध आहे. तसेंच परिणाम पावण्याचें ज्यांचें शील आहे, असे दुग्धादि पदार्थ सावयव व त्यामुळेंच अनित्य असतात, असें आपण पहातों. तेव्हां प्रधान परिणामी व नित्य आहे, हें ह्मणणें विरुद्ध नाहीं, असें कोणता शहाणा ह्मणणार आहे ? सारांश श्रुतिस्मृति-सिद्ध अज्ञान व प्रधान एकच आहे, असें ह्मणणें अयोग्य होय.

येथपर्यंत अज्ञानाचें स्वरूप, लक्षण व प्रमाण यांचें प्रतिपादन झालें. आतां त्या अज्ञानाचे भाग किती आहेत तें सांगतों. तें पूर्वोक्त अज्ञान दोन प्रकारचें आहे. एका प्रकारच्या अज्ञानास माया व दुसऱ्या प्रकारच्या अज्ञानास अविद्या ह्मणतात. ज्या अज्ञानामध्यें शुद्ध सत्त्वगुण प्रधान (मुख्य) असतो ती माया, व ज्याच्यामध्यें मलिनसत्त्वगुण प्रधान असतो ती अविद्या होय. जो सत्त्वगुण, रजोगुण व तमोगुण यांच्या योगानें तिरस्कृत (पराभूत) झालेला नसतो त्यास शुद्ध सत्त्वगुण व जो त्यांच्या योगानें तिरस्कृत झालेला असतो त्यास मलिन सत्त्वगुण ह्मणतात.* माया व अविद्या हे

---

* या स्थळीं थोडी गुह्य गोष्ट सांगितली पाहिजे.—जगांतील कोणताही प्राणी सत्त्वादि तीन गुणांस सोडून राहूं शकत नाहीं. व तीन गुण ह्मणजेच अज्ञान होय. अर्थात् प्रत्येक प्राणी अज्ञानयुक्त असलाच पाहिजे. पण पूर्व कर्मानुरूप या अज्ञानाचे घटक जे गुण, त्यांच्या प्रमाणांत कमीअधिकपणा होऊं शकतो. समजा कीं प्रत्येक अज्ञानाचे शंभर अंश असतात व ते सत्त्वादि तीन गुणांत वाटून दिलेले असतात. अगदीं मूळ स्थिति जर पाहिली तर अज्ञानांत प्रत्येक गुण ३३⅓ अंश असतो. पण प्राणी पुण्य, पाप इत्यादि कृत्यें जशीं जशीं अधिक करितो त्याप्रमाणें गुणांचें प्रमाण कमी व अधिक होतें. पुण्यकर्में जशीं जशीं अधिक करावीं तसा तसा सत्त्वगुण वाढूं लागतो. व सत्त्वगुणाची ज्या मानानें वृद्धि

अज्ञानाचेच भेद आहेत. याविषयीं **"माया चाविद्या च स्वयमेव भवति"** ह्मणजे तें स्वतः अज्ञानच माया व अविद्या होतें, ही श्रुति प्रमाण आहे. या दोन भेदामुळेंच चैतन्याचे जीव व ईश्वर असे दोन भेद झाले आहेत. ह्मणजे मायासंज्ञक अज्ञानामध्यें जें चैतन्य प्रतिबिंबित झालेलें असतें तो ईश्वर व अविद्यानामक अज्ञानामध्यें जें चैतन्य प्रतिबिंबित झालेलें असतें तो जीव होय. याविषयीं **"जीवेशावाभासेन करोति"** ह्मणजे अज्ञान–जीव व ईश्वर यांस चैतन्याच्या आभासाच्या योगानें करितें अशी श्रुति प्रमाण आहे. कांहीं विद्वान् याहून भिन्न प्रकारानें माया व अविद्या यांच्या भेदाचें वर्णन करित असतात. तो प्रकार असाः—अज्ञानाची ज्ञानशक्ति व क्रियाशक्ति अशीं दोन प्रकारची शक्ति आहे. कारणांतील कार्यास उत्पन्न करणारें जें सामर्थ्य तीच शक्ति होय. अर्थात् अज्ञानांतील ज्ञानास उत्पन्न करणारें जें सामर्थ्य ती ज्ञानशक्ति व क्रियेस उत्पन्न करणारें जें सामर्थ्य ती क्रियाशक्ति होय. रजोगुण व तमोगुण या दोन गुणांनीं तिरस्कृत न झालेला जो सत्त्वगुण तीच ज्ञानशक्ति होय. " सत्त्वगुणापासून ज्ञानाची उत्पत्ति होते " अशा अर्थाचें भगवद्वचन या ह्मणण्यास प्रमाण आहे. सत्त्वागुणाकडून पराभूत न झालेले जे रज व तमोगुण तीच क्रियाशक्ति होय. ही क्रियाशक्ति, एक आवरणशक्ति व दुसरी विक्षेपशक्ति अशी दोन प्रकारची आहे. आत्मस्वरूपास

होते तितक्याच प्रमाणानें इतर गुण कमी होतात. त्याचप्रमाणें पाप कर्मे जशीं जशीं वाढतील तसा तसा रजोगुण वाढतो व सत्त्व आणि तम कमी होतात. यास्तव अतिशय पुण्यामुळें ज्याचा सत्त्वगुण अतिशय वाढला आहे व त्यामुळें इतर गुण अगदीं कमी झाले आहेत त्याच्या अज्ञानास माया ह्मणावें. अशा सत्त्वगुणांच्या वृद्धीची परमसीमा भगवान् विष्णू (हिरणगर्भी–)मध्यें झालेली आहे. ज्याचा सत्त्वगुण, रज व तम यांनीं पराभूत झाला आहे ह्मणजे ज्याच्या सत्त्वगुणाचें प्रमाण रज व तम यांच्या प्रमाणापेक्षां फारसें अधिक नाहीं व त्यामुळें जो त्यांच्याकडून सतत पराभूत झालेला असतो त्याच्या अज्ञानास अविद्या ह्मणावें. भगवान् विष्णूवांचून इतर सर्व प्राणी या अविद्येनेंच युक्त असतात. व ही अविद्या गुणांच्या निरनिराळ्या प्रमाणांनीं युक्त असल्यामुळें प्राण्यांचे देव, मनुष्य इत्यादि अनेक भेद झाले आहेत.

आवरण पाडणारें ह्मणजे आच्छादित करणारें असें ज सामर्थ्य तीच आवरण-शक्ति व विक्षेप उत्पन्न करणारें जें सामर्थ्य तीच विक्षेपशक्ति होय. त्यांतलि सत्त्व व रज या दोन्ही गुणांच्या योगानें पराभूत न झालेला जो तमोगुण तीच आवरणशक्ति आहे. भगवान् भाष्यकार जे श्रीमच्छंकराचार्य त्यांनीं शारीरक-भाष्यांत “ तम कृष्णवर्ण आहे. कारण तें आवरणरूप आहे ” असें ह्मटलेलें असल्यामुळें त्यांचें प्रस्तुत वचनच आमच्या या ह्मणण्यास प्रमाण आहे. हें आवरणशक्तीचें स्वरूप सांगून झालें. आतां तिचें लक्षण सांगतों. “ ब्रह्म नाहीं. ” व “ तसेंच तें भासत नाहीं. ” अशा व्यवहाराचें जें कारण तीच आवरणशक्ति होय. श्रीविद्यारण्यस्वामींनींहि आपल्या पंचदशीनामक अप्रतिम ग्रंथांत या शक्तीचें असेंच लक्षण केलें आहे. “ निर्वि-कार परमात्मा नाहीं व तो भासत नाहीं अशाप्रकारचा जो व्यवहार तीच आवृति–आवरणशक्ति होय. ” असें त्यांचें वचन आहे. तम व सत्त्व या गुणांच्या योगानें पराभूत न झालेला जो रजोगुण त्यास विक्षेपशक्ति ह्मणतात. “ रजसो लोभ एव च ” या गीतावचनांवरून रजोगुणापासून लोभ होतो, हें स्पष्ट होतें; व लोभ, मद, मत्सर इत्यादि दोष विक्षेपाचे जनक आहेत हेंही प्रसिद्ध आहे. अर्थात् प्रस्तुत भगवद्वचनच विक्षेपशक्तीविषयीं प्रमाण आहे. आकाशादि प्रपंचाच्या उत्पत्तीचें कारण अशी जी शक्ति तीच विक्षेपशक्ति होय. विक्षेपशक्तीच्या या लक्षणाविषयीं प्रमाण काय ह्मणून ह्मणाल तर सांगतोंः—“ विक्षेपशक्ति समष्टिव्यष्टिलिंगशरीरापासून चतुर्दश भुवनात्मक ब्रह्मांडापर्यंत जग निर्माण करिते. ” अशा अर्थाचें श्रुतिवचन व स्मृतिवचन याविषयीं प्रमाण आहे. सारांश, तें पूर्वोक्त अज्ञान जेव्हां आवरण-शक्ति प्रधान असते ह्मणजे त्यांत आवरणशक्ति जेव्हां मुख्य असते तेव्हां त्यास अविद्या व जेव्हां त्यांत विक्षेपशक्ति व ज्ञानशक्ती मुख्य असते तेव्हां माया ह्मणतात. आतां–आवरणशक्तिप्रधान अज्ञानास माया व विक्षेपादि शक्तिप्रधान अज्ञानास अविद्या कां ह्मणूं नये, असें जर कोणी ह्मणेल तर त्याचें समाधान थोडक्यांत आहे. आपल्या आश्रयास जी मोहीत करीत नाहीं ती माया होय व आपल्या आश्रयास जी मोहीत करिते ती अविद्या होय. अशाप्रकारें माया व अविद्या यांचें शास्त्रकारांनीं लक्षण केलेलें असल्या-मुळें जीवास मोहित करणारी आवरणशक्तीच अविद्या व ईश्वरास मोहीत न

करणारी विक्षेप व ज्ञानशक्ति माया होय, असा सहज निश्चय करितां येतो. अशा प्रकारचा शक्तिभेद स्मृतीमध्येंही सांगितलेला आहे. "हृदयकमलीं ज्या परमात्म्याचा साक्षात्कार झाला असतां ब्रह्मवेत्ता योगी आवरणात्मक अविद्येचें व विक्षेपात्मक मायेचें उल्लंघन करितो त्या ज्ञानरूपें व अप्रमेय ब्रह्मास माझा नमस्कार असो" अशा अर्थाची स्मृति आहे. असो; या पूर्वोक्त मायेनें युक्त असें जें चैतन्य त्याला ईश्वर, जगाचें कारण, व अंतर्यामी असें ह्मणतात. या विषयीं "एष सर्वेश्वरः । एषोऽन्तर्यामी । एष योनिः (कारणं) सर्वस्य" ही मांडुक्य श्रुति प्रमाण आहे. हें चैतन्यच "तत्" या पदाचा वाच्यार्थ आहे. आणि पूर्वोक्त अविद्यानामक उपाधीनें युक्त असें जें चैतन्य तोच जीव होय. त्यास प्राज्ञ असेंही ह्मणतात. हा जीवच "त्वं" या पदाचा वाच्य अर्थ आहे. श्रीविद्यारण्यस्वामींनीं हा पूर्वोक्त सर्व प्रकार आपल्या पंचदशीनामक ग्रंथांतही सांगितला आहे. पंचदशीच्या पहिल्याच प्रकरणांत तमोरजः सत्वगुणा. इत्यादि दोन श्लोक आहेत. त्यांचें तात्पर्य असें:—"सच्चिदानंद ब्रह्माच्या प्रतिबिंबानें युक्त व सत्त्व, रज आणि तम, या त्रिगुणात्मक अशी जी प्रकृति आहे ती माया व अविद्या अशी दोन प्रकारची आहे. ह्मणजे सत्त्वाच्या शुद्धीमुळें ती माया व अशुद्धीमुळें अविद्या होते. मायेमध्यें प्रतिबिंबित झालेलें चैतन्य त्या मायेस आपल्या अधीन ठेवून ईश्वर व सर्वज्ञ होतें. व अविद्येमध्यें प्रतिबिंबित झालेलें चैतन्य जीव होतें. पण अविद्यारूपी त्याची उपाधि विचित्र असल्यामुळें तें चैतन्यही देव, मनुष्य, पशु, पक्षी इत्यादि अनेक रूपाचें होतें." सारांश, शुद्धसत्त्वप्रधान माया एकच असल्यामुळें ईश्वर एकच आहे व मलिन सत्त्वप्रधान अविद्या विचित्र असल्यामुळें जीवही असंख्य आहेत. याविषयीं 'अस्मान्मायी सृजते' व "मायां तु प्रकृतिं" इत्यादि श्रुति प्रमाण आहेत. त्या श्रुतिवचनांचा अर्थ असा:—मायायुक्त ईश्वर हें सर्व जग निर्माण करितो व त्या जगांमध्यें जीव अविद्येमुळें अडकून पडला आहे. १ माया हें जगाचें उपादान कारण आहे व मायायुक्त चैतन्य जगाचा कर्ता महेश्वर आहे असें जाणावें. २ आतां—ईश्वरानें तरी प्रथमतः एवढ्या या अवाढव्य सृष्टीची रचना एकदम कशी केली? ह्मणून कोणी विचारील, पण या प्रश्नाचें उत्तर स्वतः श्रुतीनेंच दिलें आहे. "माया ही ज्याची शक्ति आहे, असा अनंत व अचिन्त्य सामर्थ्यवान् ईश्वर सत्यसंकल्प आहे.

ह्मणजे त्याचा संकल्प आमच्या (जीवांच्या) संकल्पाप्रमाणें निष्फळ होत नसतो. यास्तव वेदांतील शब्दांचा उच्चार करून त्यानें ही सृष्टि रचली. ह्मणजे 'भूः' असा वैदिक शब्द उच्चारितांच ही भूमि झाली. स्वर् असें ह्मणतांच स्वर्ग झाला." अहाहा ! केवढें हें त्या जगन्नायकाचें सामर्थ्य ! ! ! धन्य, धन्य ईश्वरा तुझी धन्य आहे. खरोखर तुझ्या निःसीम गुणांचें चिंतन करूं लागलें असतां सात्त्विक जीवांचें मन प्रसन्न व अहंकारशून्य होऊन तुझ्यामध्यें तल्लीन होऊन जातें.

असो; एवढा वेळ पर्यंत अज्ञान वस्तुतः एकच असतांना त्याचे माया व अविद्या असे दोन भेद कसे होतात, व त्यामुळें जीव आणि ईश्वर भिन्न भिन्न कसे सिद्ध होतात आणि जीव अनेक कसे ठरतात तें दाखविलें. आतां जे कांहीं विद्वान् " अज्ञान एकच आहे; त्याचे माया आणि अविद्या असे भेद नाहींत. जीव व ईश्वर यांच्यामध्यें प्रतिबिंबबिंबभाव आहे व जीव एकच आहे " असें मानीत असतात, त्यांच्या मताचें दिग्दर्शन करितों. ज्या प्रमाणें एकच देवदत्त नामक पुरुष पाक करीत असतांना पाचक (स्वयंपाकी) या नांवास, पाठ करीत असतांना पाठक या संज्ञेस; व प्रवास करीत असतांना प्रवाशी या संज्ञेस पात्र होतो, ह्मणजे त्याचीं हीं भिन्न भिन्न नांवें क्रियारूपी भिन्न निमित्तांमुळें प्राप्त होतात; त्याप्रमाणें तें एकच अज्ञान विक्षेपशक्ति व आवरणशक्ति या दोन निमित्तांमुळें माया व अविद्या या दोन संज्ञेस प्राप्त झालें आहे. ह्मणजे उदाहरणांतील पाचक व पाठक हे दोन शब्द जसे एकाच देवदत्ताचे वाचक आहेत त्याचप्रमाणें माया व अविद्या हे दोन शब्दही एकाच अज्ञानाचे वाचक आहेत. वाचक शब्द जरी भिन्न भिन्न असले तरी त्यामुळें वाच्यामध्यें भेद कधींच उत्पन्न होत नसतो. जसें—ज्याचें पोट मोठें व वाटोळें आहे आणि गळा आंवळता आहे अशा भांड्यास घट, कुंभ, कलश इत्यादि ह्मणतात. येथें प्रस्तुत भांडें वाच्य व घटादि तीन शब्द हे त्याचे वाचक* आहेत. पण वाचक जरी परस्पर भिन्न असले तरी वाच्य एकच

---

* ज्या पदार्थाचा संकेत केला आहे, अशा पदार्थास जो साक्षात् सांगतो तो शब्द त्याचा वाचक होय. घट या शब्दावरून हा अमुक अमुक पदार्थ जाणावा असा ईश्वरसंकेत मनुष्यसंकेतद्वारा ठरलेला असतो. त्यास साक्षात्

आहे. त्याच्यामध्यें वाचकभेदामुळें भेद पडत नाहीं. असो; अशा अज्ञानरूपी अविद्येमध्यें प्रतिबिंब झालेलें चैतन्य जीव व अविद्योपहित बिंबचैतन्यच ईश्वर होय. या स्थळीं प्रतिबिंबित ह्मणजे प्रतीत झालेलें; प्रत्ययास आलेलें; व अविद्योपहित ह्मणजे अविद्या हीच ज्याची उपाधि आहे तें असा अर्थ समजावा. अर्थात् बिंब व प्रतिबिंब यांच्यामध्यें जसा भेद असतो तसा ईश्वर व जीव यांमध्यें भेद आहे. याविषयीं प्रमाण काय ह्मणून कोणी विचारलि यास्तव तें दिलें पाहिजे. उत्तरमीमांसेंत "आभास एव च" असें भगवान् व्यासांचें सूत्र आहे. त्याचा तात्पर्यार्थ असा:—जलादि निर्मल पदार्थांमध्यें जसें सूर्य, चंद्र इत्यादि पदार्थांचें प्रतिबिंब पडतें त्याप्रमाणें हा जीव, चैतन्याचें प्रतिबिंब आहे. पण दृष्टान्तांतील जलाप्रमाणें येथें उपाधि काय आहे? असें कोणी विचारील; यास्तव उपाधीचा विचार केला पाहिजे.

या उपाधीविषयीं विद्वानाचा मतभेद आहे. कांहीं ज्ञानी अंतःकरणास जीवाची उपाधि मानतात. कारण अंतःकरणविशिष्ट चैतन्यासच "मी कर्ता, मी भोक्ता" अशा प्रकारच्या कर्तृत्वभोक्तृत्वादिरूप संसाराचा अनुभव येतो. व "कार्योपाधिरयं जीवः" ह्मणजे हा जीव कार्योपाधि आहे. ही श्रुतिही त्या अंतःकरणरूप कार्यासच जीवाचें उपाधित्व आहे—ह्मणजे अंतःकरणरूप जो अविद्येचा परिणाम तीच जीवाची उपाधि होय—असें सांगतें. पण तें अंतःकरण नाना (अनेक) व परिच्छिन्न (मर्यादित) असतें; त्यामुळें त्यांत प्रतिबिंबरूपानें रहाणारे जीवही नाना व परिच्छिन्न होतात. दुसरे कांहीं विद्वान् असें ह्मणतात:—अंतःकरण अज्ञानाचें कार्य असल्यामुळें परतंत्र आहे. कारण कार्य कारणाधीन असतें असा नियम आहे. तेव्हां परतंत्र अंतःकरणाच्या योगानें बिंबप्रतिबिंब रूपानें ईश्वर व जीव यांचा भेद होणें अशक्य आहे. यास्तव स्वतंत्र असें जें अज्ञान तीच जीवाची उपाधि होय असें मानावें. पण तें अज्ञानही अनेक आहे. एक नाहीं. त्यामुळें त्यांतील प्रतिबिंबरूप जीवही अनेक आहेत. अज्ञान ब्रह्माचे ठायीं आरोपित असल्यामुळें परिच्छिन्न आहे. कारण जो जो पदार्थ आरोपित ह्मणजे कल्पित असतो तो तो परिच्छिन्न (मर्यादित) असतो असा नियम

सांगणारा जो घट, कलश इत्यादि प्रकारचा शब्द तो त्याचा वाचक होय. थोडक्यांत—वाचक ह्मणजे पदार्थाचें नांव, पदार्थबोधक शब्द असें समजावें.

आहे. व उपाधीच मर्यादित असल्यामुळें जीवही परिच्छिन्न होतात. अर्थात् ते परस्पर भिन्न आहेत ह्मणजे प्रत्येक जीव निराळा आहे, हें निराळें सांगावयास नको. आणि वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळें जीवांच्या पुण्य-कर्मांच्या सुखरूप फलाचा व पापकर्मांच्या दुःखरूप फलाचा संकर होत नाहीं. ह्मणजे जीव एकच आहे असें मानिल्यास एक प्राणी सुखी झाल्यास सर्व सुखी झाले पाहिजेत व एक दुःखी झाल्यास सर्व दुःखी झाले पाहिजेत, हें ह्मणणें जसें पुढें येतें, तसें अनेक जीव मानिल्यास येत नाहीं. तात्पर्य जीव व ईश्वर यांस भिन्न करणारें हें अज्ञानच होय. तें कारणरूप असल्यामुळें स्वतंत्र आहे. व चैतन्यास आपल्या स्वभावापासून हटवीत असल्यामुळें त्याची उपाधि§ आहे. तात्पर्य जीव अनेक आहेत असें मानणारे विद्वान् पूर्वोक्त सूत्राचा असा अर्थ करितात. पण कित्येक ग्रंथकार असें ह्मणतात—जीव व ईश्वर यांस भिन्न करणारी उपाधि अज्ञानच होय. तें एक आहे. व अज्ञानरूप उपाधि एक असल्यामुळें चैतन्यप्रतिबिंबरूप जीवही एक आहे. व तो परिच्छिन्नही आहे. याविषयीं "अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां" ही श्रुति प्रमाण आहे. या वाक्यांत "एकां" असें स्पष्ट ह्मटलें आहे. आतां "इंद्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते" या श्रुतींत "मायाभिः" हें तृतीयेचें बहुवचन आहे. त्यावरून मायेचें अनेकत्व प्रतीत होतें. पण तें—त्या मायारूपी अज्ञानाच्या ज्या अनेक शक्ति आहेत त्यांस किंवा सत्त्वादि गुणांच्या अने-कत्वास अनुलक्षून आहे.—असें समजावें. ह्मणजे प्रमाणभूत श्रुतीमध्यें विरोध येणार नाहीं. "अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते" ही श्रुति जीवाच्या एकत्वा-विषयीं प्रमाण आहे. श्रीव्यासांच्या सूत्रांतही "आभासः" असें एकवचनच आहे. व त्यावरून आभास ह्मणजे प्रतिबिंबरूप जीव एकच आहे असेंच ठरतें.

वादी—पण जीव एक आहे, असें जर मानिलें तर बंध मोक्ष यांची व्यवस्था कशी लागणार? कारण ज्या कांहीं थोड्याशा जीवांस तत्त्वज्ञान होतें. ते मुक्त होतात व ज्या असंख्य जीवांस तें होत नाहीं ते बद्ध होऊन या संसारांतच रहातात, अशाप्रकारची व्यवस्था अनेक जीव मानिल्यामुळें जशी उत्तम प्रकारें लागते तशी एक जीव मानिल्यास लागत नाहीं.

---

§ उपाधि ह्मणजे एक प्रकारची शक्ति; कीं जी स्वसंबद्ध पदार्थास मूळ रूपापासून हटवून निराळ्या रूपाचा बनविते.

सिद्धान्ती—जीव व जीवाची उपाधि अज्ञान, हीं दोन्ही जरी एक एक आहेत तरी अज्ञानाचें कार्य असें जें अंतःकरण तें नाना असल्यामुळें त्या अज्ञानकार्यरूप अंतःकरणानें युक्त असे जे प्रमाते ते अनेक होतात. त्यामुळें तत्त्वज्ञानाच्या योगानें एक प्रमाता जरी मुक्त झाला तरी ज्यांना तत्त्वज्ञान झालेलें नाहीं असे अनेक प्रमाते बद्धच राहूं शकतात. याप्रमाणें अंतःकरणयुक्त प्रमात्यांचा भेद अंगीकार केला असतां बंध व मोक्ष यांची व्यवस्था लागू शकते.

वादी—तर मग जीव एक आहे, असें मानणाऱ्या तुमच्या मतीं मोक्ष ह्मणजे काय ? अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष असें जरी तुह्मी ठराविक उत्तर दिलेंत तरी "कार्यरूप अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष कीं मूल अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष" हा प्रश्न उद्भवतो. व याचें कसेंही जरी उत्तर दिलेंत तरी त्याच्यावर दोष येतो. कसा ह्मणाल तर पहा–कार्यरूप अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष असें जर ह्मटलें तर त्याच्यावर असंभव हा दोष येतो. कारण देह, इंद्रियें इत्यादिकांच्याठायीं आत्मत्वबुद्धि ठेवणें ह्मणजे देहच आत्मा आहे इत्यादि प्रकारचें जें भ्रांतज्ञान तीच कार्यरूप अविद्या होय. पण जिवंत जीव असेतों सर्व भ्रांतिज्ञानाची निवृत्तीच संभवत नाहीं व जरी कांहीं काल एकाद्या भ्रांतिज्ञानाची निवृत्ति झाली तरी मूल अविद्या आस्तित्वांत असेपर्यंत कार्यरूप भ्रांतिज्ञान पुनःही उत्पन्न होणारच. शिवाय थोड्याशा भ्रांतिज्ञानाची निवृत्ति होणें यास पुरुषार्थपणाच नाहीं. ह्मणजे तो मोठासा पुरुषार्थ आहे असें मुळींच नाहीं. बरें–अज्ञानाची जी आवरण शक्ति आहे तीच अविद्या असल्यामुळें व ती आवरणशक्तिरूप अविद्या नाना असल्यामुळें तिनें युक्त अशा ज्या प्रमात्यास तत्त्वज्ञान होतें तो मुक्त होतो व ज्यास तें होत नाहीं तो बद्ध होऊन रहातो–इत्यादि जें तुमचें ह्मणणें आहे तेंही बरोबर नाहीं. कारण बंधास कारण होणाऱ्या अविद्येचें अनेकत्व कबूल केलें कीं, तिच्या आश्रयानें रहाणाऱ्या जीवांचाही भेद मानिलाच पाहिजे. पण तसें केल्यानें तुमचा अपसिद्धांत होणार. ह्मणजे प्रतिज्ञेच्या विरुद्ध नाना जीवांचा अंगीकार केल्यासारखें होणार, व तें तर तुह्मांस इष्ट नाहीं. आतां मूल अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष असा जर अर्थ केला तर त्याच्यावर पूर्वोक्त दोष येतो. कसा ह्मणाल तर पहा–मूल अविद्या तर एकच आहे, तेव्हां तिची निवृत्ति झाली कीं सर्व प्राण्यांची मुक्ति व्हावयास पाहिजे.

मध्यस्थः—पण जीव एकच आहे असें जे मानीत असतात त्यांच्या मतीं. "सर्व जीव" असा प्रयोग करणेंच अयोग्य आहे.

वादीः—होय. असें खरें. पण जीव एक आहे, असें मानणारे जे आहेत त्यांस पूर्वी होऊन गेलेले शुक—वामदेवादि मुक्त होऊन गेले, असें मान्य आहे कीं नाहीं. जर मुक्त झाले असें मान्य असेल तर त्यांच्या तत्त्वज्ञानानें मूल अविद्येची निवृत्ति झालेली असल्यामुळें व ती एकच असल्यामुळें आह्मां आधुनिकांस संसाराची प्रतीति न आली पाहिजे. पण तसा अनुभव कोणाचाही नाहीं. कारण प्रत्येक प्राण्यास कर्तृत्व, भोक्तृत्व व सुखदुःखरूप संसार प्रतिक्षणीं प्रतीत होत असतो. बरें ते मुक्त झालेच नाहींत असें जर मान्य असेल तर, "ते मुक्त झाले" असें प्रतिपादन करणारीं शास्त्रें अप्रमाण होणार!! शिवाय शुक—वामदेवासारख्या महापुरुषांसही जर मुक्ति मिळाली नाहीं तर आह्मांसारख्या प्राकृतांस ती मिळेल ही आशा कशास हवी? "यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणां". या सूत्राच्या व्याख्यानसमयीं भगवान् भाष्यकारांनीं, "उपासनेच्या योगानें ज्यांना इंद्रादिपदाची प्राप्ति झाली आहे अशा अधिकारी पुरुषांस वर, शाप, इत्यादि कांहीं निमित्तांमुळें दुसरा जन्म घ्यावा लागतो. पण त्यामुळें त्यांच्या एकदां झालेल्या तत्त्वज्ञानास प्रतिबंध होत नाहीं. तर त्यांचा इंद्रादि अधिकार समाप्त झाला असतां मोक्ष मिळतो" असें स्पष्ट ह्मटलें आहे. परंतु जीव एक आहे, असा पक्ष घेतल्यास हें सर्व प्रतिपादन खोटें ठरतें. किंवा ज्याला तत्त्वसाक्षात्कार झाला आहे, असा गुरु आपल्या शिष्यास ब्रह्माचा उपदेश करितो, असें श्रुति§ व स्मृति* यांमध्यें सांगितलें आहे. पण जीव एक आहे, या पक्षीं साक्षात्कारयुक्त गुरूंचाच अभाव आहे. त्यामुळें गुरु—शिष्य—व्यवस्था संभवत नाहीं. व प्रस्तुत व्यवस्थेचाच अभाव झाल्यामुळें कोणालाही मोक्ष-

---

§ "तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठं" ही श्रुति. हिचा अर्थ—ब्रह्मज्ञानार्थ त्या मुमुक्षूनें हातांत समिधा इत्यादि भेट घेऊन श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरुसमीप जावें—असा आहे. * "उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनः तत्त्वदर्शिनः" ही स्मृति. हिचा अर्थ—हे अर्जुना, तत्त्ववेत्ते ज्ञानी तुला ज्ञानाचा उपदेश करितील.—असा आहे.

प्राप्ति होणें शक्य नाहीं. शिवाय जीव एक आहे, या पक्षीं कर्मकांडाचा अधिकारी निराळा व ज्ञानकांडाचा निराळा असें ह्मणतां येत नाहीं. व त्यामुळें तीं वैदिक कर्मज्ञानकांडें अप्रमाण होतात. तस्मात् अज्ञान एक आहे व त्यांत प्रतिबिंबित जीवही एक आहे हें ह्मणणें शहाणपणाचें नव्हे.

सिद्धान्ती—" अजामेकां० " " अज्ञानेनावृतं ज्ञानं " " मम माया दुरत्यया " इत्यादि अनेक प्रामाणिक वचनांमध्यें अज्ञान एक आहे असें स्पष्ट ह्मटलें आहे. यास्तव तें एक आहे असाच निश्चय केला पाहिजे. व अज्ञान एक आहे असा निश्चय झाल्यावर त्यांत प्रतिबिंबित झालेला जीवही एक आहे, असें मानावें लागतें. आतां एकजीव मानिल्यास तुह्मी ह्मणतां तसे दोष येतील याचीही फारशी भीति नको. कारण दृष्टान्तपूर्वक त्या दोषांचें निरसन करितां येतें. कसें ह्मणाल तर सांगतों:—ज्याप्रमाणें स्वप्नामध्यें स्वप्न पहाणारा जीव केवळ आपल्या संकल्पानें अनेक जीव उत्पन्न करितो व त्यांतील कांहीं बद्ध होऊन सुख—दुःखरूप संसार भोगीत आहेत व कांहीं साधु मोठ्या आनंदांत निमग्न होऊन राहिले आहेत असें पाहतो. पण त्यामुळें तो स्वप्न पहाणारा जसा बद्ध किंवा मुक्त होत नाहीं, त्याप्रमाणें जाग्रदवस्थेंतही त्या एका जीवानें कल्पनेनें बनविलेले जे अनेक जीव आहेत, त्यांतील कांहीं बद्ध होतात व कांहीं मुक्त होतात. त्यांच्या बंधमोक्षादिकांस केवल पाहिल्यानें तो एक जीव बद्ध होईल किंवा मुक्त होईल, असें समजण्याचें कांहीं कारण नाहीं. तस्मात् एक–जीव–पक्षामध्येंही कल्पित जीवांस अनुलक्षून बद्ध-मुक्त व्यवस्था, शास्त्राचें प्रामाण्य, गुरु शिष्य व्यवहार, इत्यादि सर्व उत्तम प्रकारें होऊं शकतें. जीव प्रतिबिंबरूप व ईश्वर बिंबरूप आहे, असें पूर्वी ह्मटलेंच आहे. त्यामुळें अंतःकरणादिरूप उपाधीमुळें उत्पन्न होणारे दोष प्रतिबिंबरूप जीवामध्यें असतात, ते बिंबभूत ईश्वरामध्यें रहात नाहींत. कारण उपाधि प्रतिबिंबपक्षपाती असते असा अनुभव आहे. जलादिक उपाधीचे चलन (हलणें) इत्यादि धर्म त्यांतील प्रतिबिंबाचे ठायीं दिसतात. सूर्यादि बिंबाचे ठायीं कधींच दिसत नाहींत.

वादी—अज्ञानादि उपाधीमध्यें चैतन्याचें प्रतिबिंब पडतें, असें तुह्मी ह्मणतां; पण ही गोष्ट संभवनीय नाहीं. कारण, ज्या वस्तूमध्यें रूप असतें तिचेंच प्रतिबिंब पडतें, रूपरहित वस्तूचें प्रतिबिंब कधींच पडत नाहीं. रूपवान् जे

सूर्यादि पदार्थ त्यांचेंच जलादि उपाधीमध्यें प्रतिबिंब पडतें, असा अनुभव आहे. यास्तव ब्रह्मरूप चैतन्य रूपरहित असल्यामुळें त्याचें अज्ञानामध्यें प्रतिबिंब पडणें अशक्य आहे. आतां रूपरहित आकाशाचें जसें आरसा, पाणी इत्यादि स्वच्छ पदार्थांमध्यें प्रतिबिंब पडतें तसेंच रूपरहित ब्रह्माचें प्रतिबिंब पडण्यास काय हरकत आहे? असें ह्मणाल तर तेंही बरोबर नाहीं; कारण तुह्मांला आकाशाचें प्रतिबिंब ह्मणून जें कांहीं वाटत असतें तो भ्रम होय. आकाश रूपशून्य असल्यामुळें त्याचें प्रतिबिंब पडणें अशक्य आहे. पण त्याच्या आश्रयानें रहाणारे जे मेघ, प्रभा, नक्षत्रें इत्यादि रूपवान् पदार्थ त्यांचें जलादिकांमध्यें प्रतिबिंब पडलें असतां तें आकाशाचेंच आहे, असा भास होतो. तस्मात् रूपरहित ब्रह्माचें प्रतिबिंब पडणें अशक्य आहे व त्यामुळें बिंबरूप ईश्वर व प्रतिबिंबरूप जीव असा विभाग मानणेंही अयोग्य आहे.

सिद्धान्ती—रूपवाल्या पदार्थांचेंच प्रतिबिंब पडतें हा नियम सर्वत्र लागू करितां येत नाहीं. कारण क्वचित् याच्या उलट प्रकारही आढळतो. रूप, रस इत्यादि गुण द्रव्याचे ठायीं रहातात व त्या गुणांचे ठायीं दुसरे गुण कधींही नसतात, असा तुह्मां तार्किकांचा सिद्धांत आहे. त्यामुळें जासवंदीच्या फुलांतील लाल रंगाचे ठायीं रूप हा गुण रहाणें शक्य नाहीं. कारण त्यांतील लाल रंग हाच स्वतः रूप गुण आहे. त्यामुळें लालरंग हा गुण रूपरहित आहे असें निश्चित झालें. अर्थात् तुमच्या ह्मणण्याप्रमाणेंच त्याचें प्रतिबिंब पडतां कामां नये. पण आरशामध्यें किंवा स्फटिकामध्यें त्याच्या लाल रंगाचें प्रतिबिंब स्पष्ट दिसतें. आतां रूपरहित गुणांचें जरी प्रतिबिंब पडलें तरी त्यामुळें आमच्या "रूपरहित द्रव्याचें प्रतिबिंब पडत नाहीं" या ह्मणण्यास कांहीं बाध येत नाहीं, ह्मणून ह्मणाल तर तेंही व्यर्थ आहे. कारण नुस्त्या डोळ्यांनीं आकाशाचें जसें विशाल स्वरूप दिसतें तसेंच तें विहिर, तळें इत्यादिकांतील स्वच्छ उदकांतही दिसतें. पण एक पुरुष भर किंवा याहून कमीजास्ती प्रमाणाच्या उदकांत एवढ्या थोरल्या विशाल आकाशाचें वास्तविक अस्तित्व तर संभवनीय नाहीं. यास्तव त्या जलामध्यें भासणारें आकाश बाह्य आकाशाच्या प्रतिबिंबरूपच आहे, असें मानिल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. व सर्व लोकांचा अनुभवही तसाच आहे. व जो अनुभव कधींच बाधित होत नाहीं, ह्मणजे खोटा ठरत नाहीं, त्यास भ्रम ह्मणणेंही अनुचित होय. सारांश रूपरहित असें जें आकाश

४-५८५-२०००

द्रव्य त्याचेंही पूर्वोक्त रीत्या प्रतिबिंब पडतें, असा अनुभव येत असल्यामुळें त्याच न्यायानें रूपरहित ब्रह्माचें अज्ञानादि उपाधीमध्यें प्रतिबिंब पडून जीवेश्वरभाव सिद्ध होणें शक्य आहे. शिवाय रूपरहित द्रव्याचें प्रतिबिंब पडत नाहीं, असा तुह्मां तार्किकांचा आग्रहच असल्यास तुमचें मन न दुखवितांही आह्मांस तुमचें समाधान करितां येण्यासारिखें आहे. कसें ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. आम्ही ज्याला ब्रह्म ह्मणून ह्मणतों तें तत्त्व द्रव्यच नव्हे. जर तें द्रव्य असतें तर रूपरहित द्रव्याचें प्रतिबिंब पडत नाहीं, इत्यादि तुमचें ह्मणणें शोभलें असतें. पण द्व्याचें एकही लक्षण त्याचे ठायीं नसल्यामुळें त्यास द्रव्य असें ह्मणणेंच अप्रशस्त आहे. तुह्मी नैयायिक-गुणांचा आश्रय व समवायी कारण जें असतें ह्मणजे ज्याच्यावर गुण रहातात व जें आपल्या कार्याचें समवायी कारण असतें, तें द्रव्य होय-असें ह्मणतां. पण ब्रह्म (चैतन्य, आत्मा) निर्गुण असल्यामुळें ह्मणजे त्याचे ठायीं गुण रहात नसल्यामुळें व शुद्ध ब्रह्म कोणत्याहि कार्याचें समवायी कारण होत नाहीं, हें **केवल, असंग** इत्यादि पदांनीं सुचविलेलें असल्यामुळें त्यास द्रव्य असें ह्मणतांच येत नाहीं. यास्तव रूपरहित रूपाच्या प्रतिबिंबाप्रमाणें त्याचेंही प्रतिबिंब पडतें, असें मानणें अयोग्य नव्हे. किंवा अज्ञानामध्यें ब्रह्माचें प्रतिबिंब पडतें, हें ह्मणणें ज्यांना मुळीं रुचतच नसेल त्यांना हीच प्रक्रिया अन्य तऱ्हेनें सांगतां येतें. कशी ती सांगतों—जें चैतन्य अज्ञानरूपी अविद्येनें युक्त असतें त्यास जीव ह्मणतात व जें चैतन्य अविद्योपहित असतें ह्मणजे अविद्या नामक उपाधीशीं संबद्ध असतें त्यास ईश्वर ह्मणतात. ह्मणजे-या अचिन्त्य सृष्टीचें कोडें सोडवून मनुष्यास तत्त्वसाक्षात्कार करून घेतां यावा ह्मणून ही केवल कल्पना केलेली आहे. याविषयीं पूर्व आचार्यांचें वचन* प्रमाण आहे.

दुसरे कित्येक ग्रंथकार तर अनेक अज्ञानांचा अंगीकार करून जीव व ईश्वर यांच्या भेदाचें असें वर्णन करितात.—अनेक जातींच्या अनेक

---

* बिम्बत्वं प्रतिबिम्बत्वं यथा पूषणि कल्पितं । जीवत्वमीश्वरत्वं च तथा ब्रह्मणि कल्पितम् ॥ याचा अर्थ—हें सूर्याचें बिंब आहे व हें याचें प्रतिबिम्ब आहे, अशी सूर्याच्या ठायीं जशी कल्पना करितात त्याचप्रमाणें जीवत्व व ईश्वरत्व हे भाव ब्रह्माच्या ठायीं कल्पित आहेत.

वृक्षांचें एक वन होतें व त्यास समष्टि ह्मणतात. पण त्यांतील प्रत्येक वृक्षास व्यष्टि ह्मणतात. त्याचप्रमाणें अनेक अज्ञानांच्या समूहास समष्टि व प्रत्येक अज्ञानास व्यष्टि ह्मणतात. त्यांपैकीं समष्टि अज्ञानामध्यें उपहित झालेल्या चैतन्यास ईश्वर व व्यष्टि—अज्ञानोपहित चैतन्यास जीव ह्मणावें. अज्ञान नाना असल्यामुळें जीवही नाना (अनेक) आहेत. या मतवाल्यांच्या ह्मणण्याचा अभिप्राय असा—१ श्रुतिस्मृतिरूप शास्त्रामध्यें शुकवामदेवादिकांचा मोक्ष सांगितला आहे; २ आमच्यासारख्या आधुनिकांस सध्यां संसाराची प्रतीति येत आहे; ३ प्रत्येक जीवास मी अज्ञ आहें, मला ही गोष्ट किंवा वस्तु ठाऊक$ नाहीं, असें वाटत असल्यामुळें भिन्न भिन्न अज्ञानांचा अनुभवही येत आहे (कारण प्रत्येक जीवाचें अज्ञान निराळ्या प्रकारचें असतें.) व ४ "इंद्रो- मायाभिः" या श्रुतीमध्यें माया या शब्दाचें बहुवचन योजून अज्ञानाचें अनेकत्व स्वतः श्रुतीनेंच सांगितलें आहे व या श्रुतींतील मायाशब्दाचा मुख्य अर्थ सोडून मायेच्या शक्ति किंवा सत्त्वादि गुण असा अर्थ करण्यास कांहीं विशेष प्रमाण नाहीं; तस्मात् अज्ञानें अनेक आहेत असें, मानणेंच उचित होय. आतां "अजामेकां॰" या श्रुतीमध्यें एक असें मायेस विशेषण दिलें आहे; तें अज्ञानाच्या समूहास ह्मणजे समष्टीस अनुलक्षून आहे, असें व्याख्यान केलें कीं, श्रुतिस्मृतिविरोधही येत नाहीं. ह्याप्रमाणें अज्ञानाच्या अनेकत्वामुळें जीवांचें अनेकत्व सिद्ध झालें असतां "ज्या जीवांस ब्रह्मच आत्मा आहे" असा साक्षात्कार होतो त्यालाच अज्ञाननिवृत्तिरूप मोक्ष होतो. व ज्या जीवांस तसा साक्षात्कार होत नाहीं त्यांच्या अविद्येचीही निवृत्ति होत नसल्यामुळें ते तिच्या अधीन होऊन रहातात. व त्यामुळें त्यांचा संसाररूप बंध तुटत नाहीं. तात्पर्य या अनेक जीवपक्षीं बंधमोक्षव्यवस्था जशी उत्तम प्रकारें लागते तशी एक जीवपक्षामध्यें लागत नाहीं.

शंका—अज्ञानाच्या भेदामुळें जीव भिन्न आहेत, असें जर तुह्मी मानाल तर प्रत्येक जीवाचा प्रपंचही भिन्न आहे, असें मानावें लागेल. हें तर तुमचें

$ प्रत्येक जीवास सृष्टींतील सर्व पदार्थांचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. यास्तव जो पदार्थ त्यास माहीत नसतो त्याच्याविषयीं, हा पदार्थ मला ठाऊक नाहीं, असें तो सांगतो. हेंच त्याच्या अज्ञत्वाविषयीं प्रमाण होय.

ह्मणणें आह्मांस इष्टच आहे, असें जर ह्मणाल तर त्यावर आमचा तुह्मांस असा प्रश्न आहे कीं, प्रपंचांतील ज्या पदार्थाचा तुह्मांस अनुभव येतो त्याचाच आह्मांसही येतो व तुह्मीं पाहिलेला व आह्मीं पाहिलेला असा हा पदार्थ एकच आहे, अशी जी ओळख पटते तिची, प्रत्येकाचा प्रपंच भिन्न मानिल्यावर, तुह्मी वाट कशी लाविणार? कारण प्रत्येक प्राण्याचा प्रपंच जर भिन्न आहे तर एकाच्या अज्ञानकल्पित प्रपंचाचा अनुभव दुसऱ्यास कसा येईल.? ती पूर्वोक्त ओळख भ्रम आहे, असेंही तुह्मांस ह्मणतां येणार नाहीं. कारण ज्या ज्ञानाचा कालांतरीं बाध होतो तो भ्रम होय. प्रस्तुत ओळखीचा बाध केव्हांच होत नाहीं. शिवाय एकच ईश्वर संपूर्ण जगाच्या उत्पत्ति-स्थिति—लयाचा कारण आहे, असें जें शास्त्राचें ह्मणणें आहे त्याच्याशीं प्रस्तुत मताचा विरोध येतो. आतां या दोषाची निवृत्ति करण्याकरितां समष्टि—अज्ञानोपहित चैतन्यरूप ईश्वरानें रचलेला हा प्रपंच सर्व जीवांस साधारण आहे. ह्मणून प्रत्येकास त्याचा एक सारखा उपयोग करितां येतो, असें जर ह्मणाल, तर मग मोक्षाची आशाच करायास नको. ती कशी तें आतां सांगतों. निर्गुण ब्रह्मत्वाची प्राप्ति होणें यास मोक्ष ह्मणतात. पण जीव नाना आहेत, यापक्षीं एका जीवाच्या तत्त्वज्ञानानें त्याच्या अज्ञानाची जरी निवृत्ति झाली तरी इतर असंख्य प्राण्यांचीं अज्ञानें जशींच्या तशींच रहाणार!! त्यामुळें ईश्वर व जग यांचा बाध होणें अशक्य!!! अज्ञानें, ईश्वर व जग विद्यमान असतांना ब्रह्म निर्गुण आहे, असेंही ह्मणतां येणार नाहीं. तस्मात् निर्गुण ब्रह्मप्राप्तिरूप मोक्ष कोणत्याही जीवास मिळणें अशक्य होय. दुसरें—वेदान्त सिद्धांतांत, अद्वितीय ब्रह्मज्ञानानेंच मोक्ष होतो ह्मणजे ब्रह्म एक व अद्वितीय आहे, असें समजल्यावांचून मोक्ष होत नाहीं, असें स्पष्टपणें सांगितलें आहे. पण अनेक जीवपक्षीं प्रस्तुत ज्ञान संभवनीय नाहीं. कारण समजा कीं, एकाद्या जीवाला ज्ञान झालें; तरी त्या पुरुषाहून दुसरे जीव, ईश्वर, अज्ञान व जग रहाणारच. व ही चौकडी जोंपर्यंत आहे तोंपर्यंत ब्रह्म सद्वितीयच असणार. अर्थात् मोक्षाचा असंभव. आतां—श्रुतिस्मृतिरूप शास्त्रें प्रमाण आहेत व तीं ज्ञानाच्या योगानें मोक्षाची प्राप्ति होते असें सांगतात. तेव्हां असें कसें होऊं शकेल? इत्यादि प्रश्न न करितां शास्त्रोक्त प्रकार अवश्य होतोच असें मानावें—असें कदाचित् तुह्मी ह्मणाल, पण अशा उपपादनानेंही सगुण ब्रह्माची प्राप्ति ह्मणजेच मोक्ष असें होऊं

लागेल. व तें तर शास्त्राच्या विरुद्ध आहे. कारण, अंतरहित, अबाह्य, कृत्स्न, प्रज्ञानघन, अस्थूल, अनणु, अह्रस्व इत्यादि श्रुतींतील विशेषणें ब्रह्माचें पारमार्थिक रूप निर्गुण आहे, असें सांगत आहेत. यास्तव जीव नाना आहेत, असें मानणें अयुक्त होय.

समाधान—अज्ञानाच्या भेदामुळें जीवांचा भेद होतो, असें मानिल्यावांचून बंध व मोक्ष यांचें प्रतिपादन करणारीं शास्त्रें प्रमाण आहेत, असें कधींही ठरणार नाहीं. प्रत्येक जीवाचा भिन्न भिन्न प्रपंच आहे, ही गोष्ट आह्मांस मान्य आहे. आतां असें मानिल्यास "जो घट तुह्मी पाहिलात तोच मी पहात आहें" या ओळखींशीं विरोध येतो, असें तुमचें ह्मणणें आहे हें खरें, पण ही ओळख भ्रमरूप आहे. कशी ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. एका शिंपीच्या तुकड्याकडे पाहून दहा पुरुषांस "हें रुपें आहे" असा भ्रम होतो. पण अशा प्रसंगीं एकेका पुरुषाच्या अज्ञानामुळें (हीं शिंप आहे, असें ज्ञान न झाल्यामुळें) ज्याची कल्पना झाली आहे, असें तें रजत भिन्न भिन्नच होय. कारण तें एक आहे असें जर मानिलें तर त्यांतील कोणा तरी एकास शुक्तिरूप अधिष्ठानाचें ज्ञान होऊन त्याच्या रजतभ्रमाची निवृत्ति होतांच एका अज्ञानामुळें भासलेल्या त्या एका रजताची इतरां(नऊ जणां)सही प्रतीति होतां कामा नये. पण अनुभव मात्र तसा येत नाहीं. ह्मणजे इतरांस त्याची प्रतीति येतेच. तेव्हां दहा पुरुषांस भासलेलें तें रजत एक आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. अर्थात् त्या दहा पुरुषांच्या दहा अज्ञानामुळें दहा रुपीं तेथें उत्पन्न होतात. आतां एका पुरुषाच्या अज्ञानामुळें भासणाऱ्या रुप्याचा प्रत्यय दुसऱ्यास येत नाहीं. हें खरें; पण त्या दहा पुरुषांतील कांहीं जणांची, एकादे प्रसंगीं, एके ठिकाणीं गांठ पडली असतां त्यांतील प्रत्येक "जें रुपें तुला दिसलें होतें तेंच मलाही दिसलें," असें सांगतों. ह्मणजे भ्रमरूप प्रतीतीची त्यांस ओळख पटते. त्याचप्रमाणें प्रत्येक जीवाच्या अज्ञानामुळें भासणाऱ्या प्रपंचाचा भेद असतांना व एकास अज्ञानामुळें भासणाऱ्या प्रपंचाचा अनुभव दुसऱ्यास येणें शक्य नसतांना "जो घट तूं पाहिलास तोच मीही पाहिला." अशी भ्रमरूप ओळख होऊं शकते. यास्तव प्रत्येक जीवाचा प्रपंच भिन्न असला तरी पूर्वोक्त ओळख (प्रत्यभिज्ञा) होणें विरुद्ध नाहीं.

किंवा या शंकेचें दुसऱ्या तऱ्हेनें समाधान करितां येतें तें असें—जीव जरी अनेक असले तरी समष्टि-अज्ञानोपहित चैतन्यरूप ईश्वरानें रचलेला हा प्रपंच सर्व जीवांस साधारण आहे. ह्मणजे त्याच्याशीं प्रत्येकाचा एकसारिखाच व्यवहार होऊं शकतो. त्यामुळें पूर्वोक्त प्रत्यभिज्ञेशीं विरोध येत नाहीं, व एकच ईश्वर सर्व जगाच्या उत्पत्तिस्थितिलयाचा कर्ता आहे, या सिद्धांताशींही विरोध येत नाहीं. शिवाय प्रत्येक जीवाचा प्रपंच भिन्न आहे, असें मानण्यांत जसा कल्पनागौरव हा दोष येत होता तसा तो येथें येत नाहीं. आणि श्रुति व आचार्य यांच्या प्रसादानें प्राप्त होणारें जें ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान त्याच्या योगानें अधिकारी जीवाच्या अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां अज्ञानकार्यरूप लिंग-शरीरादिकांचीही निवृत्ति होते; त्यामुळें त्यास निर्गुण ब्रह्मत्वाची प्राप्ति होते व तोच मोक्ष होय.

शंका—पण जीव नाना आहेत, असें मानिल्यास त्या मुक्त पुरुषांहून इतर जीव, ईश्वर, व जगत् हीं विद्यमान असणारच. व त्यामुळें " मी मुक्त आहें; हे जीव बद्ध आहेत; हा ईश्वर आहे व हें जग आहे " अशी प्रतीतीही त्यास येणारच. आणि अशी भेददृष्टि कायम असतांना अद्वितीय ब्रह्मसाक्षात्कार होणें शक्य नाहीं.

समाधान—" इदं* सर्वं यदयमात्मा० " " वाचारंभणं† विकारो नामधेयं० " " मायामात्रमिदं¶ द्वैतमद्वैतं परमार्थतः " इत्यादिक श्रुतींचा विचार करून तो अधिकारी पुरुष " अज्ञानादि सर्व जड प्रपंच ब्रह्मामध्यें कल्पित आहे व त्यामुळें तो मिथ्या आहे " असा निश्चय करितो. जी वस्तु मिथ्या आहे, असें एकदां समजतें तिची सत्यवस्तूबरोबर कधींच कोणी गणना करीत नाहीं. तेव्हां मिथ्या प्रपंचामुळें ब्रह्म सद्वितीय होईल ही भीति बाळगावयास नको व त्यामुळें ज्याच्या अज्ञानाची, ऐक्य ज्ञानानें, निवृत्ति होते त्यास निर्गुण ब्रह्मभावरूप मोक्ष मिळतो हें ह्मणणें अयोग्य नाहीं.

शंका—पण या नाना जीव पक्षीं आत्मसाक्षात्कारानें एका अधिकाऱ्याच्या अज्ञानाची जरी निवृत्ति झाली तरी इतर अनेकांचें अज्ञान तसेंच अबाधित

---

* हें जें सर्व दृश्यमान जगत् आहे तो आत्मा आहे. † जेवढा ह्मणून विकार आहे, तो सर्व वाणीनें उच्चारण्या पुरताच आहे. वस्तुतः त्याच्यामध्यें शब्दापलीकडे कांहींएक नाहीं. ¶ हें द्वैत मायामात्र असून अद्वैत सत्य आहे.

असल्यामुळें ब्रह्माच्या ठिकाणच्या कल्पित ईश्वरभावाची निवृत्ति होणार नाहीं. त्यामुळें या ज्ञान्यासही सगुण ब्रह्माचीच प्राप्ति होईल असें वाटतें.

समाधान—हें तुमचें वाटणें व्यर्थ आहे. कारण व्यवहारांतही अन्य वस्तूच्या ज्ञानानें अन्य पदार्थाची प्राप्ति होत असल्याचें आढळत नाहीं. ह्मणजे शिंपीच्या ज्ञानानें शिंपीचीच प्राप्ति होते, रुप्याची प्राप्ति होत नाहीं, असें प्रत्यक्ष अनुभवास येतें. त्याच न्यायानें गुरु, शास्त्र, इत्यादिकांच्या उपदेशानें त्या अधिकारी पुरुषास निर्गुण ब्रह्माचेंच ज्ञान झालेलें असल्यामुळें व सगुण ब्रह्माचें ज्ञान यत्किंचित्‌ही झालेलें नसल्यामुळें, त्यास निर्गुण ब्रह्माचीच प्राप्ति होते. ह्मणजे इतरांस भ्रमामुळें भासणारा प्रकार भ्रमशून्य ज्ञान्यास भासतच नाहीं. जसें एकाद्यास शिंपीच्या ठायीं रुपें भासत असतां, दुसरा, शुक्तीचें विशेषरूप पहाणारा ही शुक्ति आहे, असें जाणतो व त्याला तिचाच लाभ होतो; पहिल्यास भासत असलेल्या रुप्याचा लाभ कधींही होत नाहीं, कारण तेथें रुपें मुळीं नसतेंच; त्याप्रमाणें सामान्य लोकांस ब्रह्माच्या ठायीं अज्ञानामुळें जरी ईश्वर, जग, जीव इत्यादि भ्रांति होत असली तरी ज्याला आचार्य व श्रुति यांच्या कृपेमुळें "मी ब्रह्म आहें" असा साक्षात्कार झालेला असतो त्याला अद्वितीय, आनंदघन व निर्विशेष अशा ब्रह्माचीच प्राप्ति होते. कारण त्याच्या दृष्टीनें जग, ईश्वर इत्यादि कांहीं नसतेंच. तस्मात्‌ ईश्वरकल्पित प्रपंच साधारण व जीवकल्पित प्रपंच असाधारण, असें जरी मानिलें तरी निर्गुण ब्रह्मभावाची प्राप्ति (ह्मणजेच मोक्ष) होऊं शकते.

दुसरे कित्येक ग्रंथकार जीव व ईश्वर यांचा भेद येणेंप्रमाणें वर्णितात. पूर्वी सांगितलेलें जें सर्व जगाचें कारणरूप अज्ञान त्यांत प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यास ईश्वर; व त्या अज्ञानाचें कार्य, असें जें अंतःकरण त्यांत प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यास जीव ह्मणतात. याविषयीं "कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरीश्वरः*॥ ही श्रुति प्रमाण आहे. शिवाय छान्दोग्य उपनिषदाच्या सहाव्या

* अंतःकरण अज्ञानाचें कार्य आहे. व त्या उपाधीनें युक्त असें जें चैतन्य तो जीव होय. अज्ञान हें कारण आहे व त्या उपाधीनें युक्त असें जें चैतन्य तो ईश्वर होय.

अध्यायांत, सुषुप्तीमध्यें जीवाचा ब्रह्माचे ठायीं लय होतो, असें सांगितलें आहे. अर्थात् जीवाच्या उपाधीचा लय झाल्यामुळें त्याचाही लय होतो. कारण औपाधिक पदार्थांचा लय उपाधीच्या लयावांचून होत नाहीं, असा नियम आहे. तेव्हां त्या जीवाची उपाधि अंतःकरण आहे, असें जर मानलें तरच अंतःकरणाचा लय झाल्यामुळें जीवाचाही औपाधिक लय होणें संभवनीय आहे, असें ह्मणतां येईल. व सुषुप्तींत अंतःकरणाचा लय होत असतो, हें आबालवृद्धांस ठाऊक आहे. पण तेंच—अज्ञान जीवाची उपाधि आहे, असें मानिल्यास श्रुतीनें सांगितल्याप्रमाणें जीवाचा लय होणें अशक्य होईल. कारण सुषुप्तींत अज्ञानाचा लय होत असतो असा कोणाचाही अनुभव नाहीं. तेव्हां जीवाची उपाधि अंतःकरण नसून अज्ञान आहे, असें मानिल्यास पूर्वोक्त श्रुति अप्रमाण होते. यास्तव अंतःकरणच जीवाची उपाधि आहे, असें समजणें सयुक्तिक होय. ही जीवांची उपाधि नाना असल्यामुळें व तशीच ती परिच्छिन्न (मर्यादित) असल्यामुळें जीवही अनेक व परिच्छिन्न होतात.

असो; जीव व ईश्वर यांच्या स्वरूपाचा निर्णय करीत असतांना जरी असे पांच * पक्ष पुढें आले तरी मायोपहित चैतन्य जगाचें कारण आहे व त्यासच ईश्वर ह्मणतात. अर्थात् अज्ञानाच्या एकत्वामुळें किंवा नानात्वामुळें अथवा

---

* या पांचही पक्षांचें वर्णन पूर्वी जरी विस्तारपूर्वक होऊन गेलें आहे तरी वाचकांच्या सोयीकरितां त्यांचा येथें थोडक्यांत सारांश देतों.—

१. मायोपहित चैतन्य ईश्वर व अविद्योपहित चैतन्य जीव. माया व अविद्या हे अज्ञानाचे दोन प्रकार आहेत. शुद्धसत्त्वप्रधान माया व मलिनसत्त्वप्रधान अविद्या होय.

२ अज्ञानाच्या—एक ज्ञानशक्ति व दुसरी क्रियाशक्ति—अशा दोन शक्ती आहेत. क्रियाशक्तीचेही, आवरण व विक्षेप, असे दोन प्रकार आहेत. आवरणशक्तिप्रधान अज्ञानास अविद्या व विक्षेपशक्ति आणि ज्ञानशक्तिप्रधान अज्ञानास माया ह्मणतात. अर्थात् अशाप्रकारच्या मायेमध्यें प्रतिबिंबित झालेलें चैतन्य ईश्वर व तसल्याच अविद्येमध्यें प्रतिबिंबित झालेलें चैतन्य जीव होय.

या दोन मतांत फारसा फरक नसल्यामुळें कोठें कोठें या दोन्ही मतांचा मिळून एकच पक्ष धरिलेला आहे.

अंतःकरणाच्या अनेकत्वामुळें जीव एक किंवा अनेक आहेत अशाविषयीं जरी विद्वानांचा मतभेद झाला तरी मायोपहित चैतन्य ईश्वर आहे, याविषयीं कोणाचाही वाद नाहीं.

वादी—पण जीवाच्या स्वरूपाचा निर्णय न झाल्यामुळें या पांच पक्षांतील माझ्या सारख्यानें कोणता पक्ष स्वीकारावा हें ठरत नाहीं. व त्यामुळें या पांच पक्षांतील ग्राह्य पक्ष कोणता व त्याज्य कोणता याविषयीं संशय रहातो.

सिद्धान्ती—संपूर्ण व्यवहार मायामय असल्यामुळें ते सर्वच पक्ष ग्राह्यही आहेत व त्याज्यही आहेत. कारण अद्वितीय ब्रह्माचें ज्ञान *अध्यारोप व अपवाद§ या दोन उपायांवाचून कधींच होत नाहीं. यास्तव त्या दोन उपायांकरितां या पांचही पक्षांचें ग्रहण करणेंही उचित आहे व इष्ट कार्य झाल्यावर किंवा यांतील अमुक एक पक्ष बरा आहे, असें वाटल्यावर इतरांचा त्याग करणेंही योग्यच होय. तात्पर्य मुमुक्षूच्या मनास जो पक्ष बरा वाटेल त्याचा त्यानें ब्रह्मसाक्षात्काराकरितां स्वीकार करावा. कारण इष्ट वस्तूच्या

---

३. अज्ञानाच्या विक्षेप व आवरण अशा दोन शक्ति आहेत. त्यांसच क्रमानें माया व अविद्या असें ह्मणतात. अविद्योपाधिक जीव व मायोपाधिक ईश्वर आहे. अविद्या एक असल्यामुळें जीवही एकच होय.

४. अज्ञानें अनेक आहेत. त्यांच्या समुदायास समष्टि ह्मणतात. अज्ञानसमष्टीमध्यें प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यास ईश्वर ह्मणतात. प्रत्येक अज्ञानास व्यष्टि ह्मणतात. व त्यांत प्रतिबिंबित होणाऱ्या चैतन्यास प्राज्ञ असें नांव देतात.

५. जीवाची उपाधि कार्यरूप अंतःकरण आहे व ईश्वराची उपाधि कारणरूप अज्ञान आहे. अर्थात् त्या त्या उपाधीनें युक्त अशा चैतन्यास क्रमानें जीव व ईश्वर असें ह्मणतात.

* वस्तुतः द्वैतरूपप्रपंचरहित ब्रह्माचे ठायीं द्वैतप्रपंचाचा जो मिथ्या आरोप केला जातो त्यास अध्यारोप ह्मणतात.

§ ब्रह्माच्या ठायीं आरोपित प्रपंचाचा, "नेह नानास्ति०" या सृष्टींत नाना, असें कांहीं नाहीं, इत्यादि श्रुतीच्या आधारानें निषेध करणें, यास अपवाद ह्मणतात.

प्राप्तीकडे लक्ष्य देऊन, खंडनमंडनाच्या भानगडींत न पडतां, सोयीवार वाटेल तो पक्ष धरणें व प्रत्यगात्म्याची ओळख करून घेऊन तेंच ब्रह्म आहे, असा साक्षात्कार करून घेणें यांतच पुरुषार्थ आहे. श्रीसुरेश्वराचार्यांनीही असेंच सांगितलें आहे. ते ह्मणतात—ज्या ज्या† प्रक्रियेच्या योगानें पुरुषांस प्रत्यगात्म्याचा बोध होईल ती ती प्रक्रियाच या वेदान्त शास्त्रामध्यें निर्दोष आहे व तीच व्यवस्था आहे, असें समजावें.

असो; पूर्वी मायोपहित ईश्वर जगाच्या जन्मादिकांचें कारण आहे, असें सांगितलें. पण तें कारणत्व उपादानरूप व कर्तृरूप असें दोन प्रकारचें आहे. तो मायावी ईश्वर अज्ञानगत ज्ञानशक्तीनें युक्त होत्साता जगाचा कर्ता होतो. निरुपाधिक शुद्ध ब्रह्म असंग असल्यामुळें कर्ता होत नाहीं, हें उघडच आहे. कारण ज्याला कार्याच्या उपादान कारणाचें अपरोक्ष ज्ञान असतें; कार्य करण्याची इच्छा असतें, व प्रयत्नरूप कृति असते ह्मणजे कार्योत्पत्तीस अनुकूल असा व्यापार करण्याचें सामर्थ्य असतें तोच कार्याचा कर्ता होय, असें वर (पृष्ठ १६) सांगितलें आहे व हे सर्व धर्म असंग ब्रह्माचे ठायीं असणें शक्य नाहीं. पण कर्त्याचे—ज्ञान, इच्छा व प्रयत्न—हे धर्म अज्ञानोपहित ईश्वराचे ठायीं असूं शकतात. यास्तव त्यासच जगत्कर्ता मानणें युक्त आहे. आणि तोच ईश्वर विक्षेपादि शक्तियुक्त अज्ञानाशीं संबद्ध होऊन जगाचें उपादान कारण होतो. सारांश कोळ्याप्रमाणें ब्रह्म जगाचें उपादानकारण व निमित्तकारण (कर्ता) होऊं शकतें. ह्मणजे ज्याप्रमाणें कोळी आपल्या शरीरांतून जें सूत काढतो त्याचें तो शरीरद्वारा उपादान कारण असतो व चेतनद्वारा निमित्त कारण असतो त्याप्रमाणेंच मायावी ईश्वरही तमःप्रधान प्रकृतीच्या द्वारा जगाचें उपादान कारण व चेतनद्वारा त्याचें निमित्त कारण होतो. याविषयीं " यथोर्णनाभिः सृजते० " इत्यादि श्रुति प्रमाण आहे व तिचा अर्थ वर (पृष्ठ १८) होऊन गेला आहे. प्रस्तुत अर्थाचें प्रतिपादन करणाऱ्या दृष्टांतरूप अशा दुसऱ्याही अनेक श्रुति आहेत. त्यांचा सारांश थोडक्यांत असाः—* ज्याप्रमाणें पृथ्वीमध्यें नाना-

---

† यया यया भवेत्पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि । सा सैव प्रक्रियेह स्यात्साध्वी सा च व्यवस्थितिः ॥

* यथा पृथिव्यामोषधयः संभवन्ति ।

प्रकारच्या औषधी उत्पन्न होतात; किंवा ‡ जीवंत पुरुषापासून केंस, रोम, नखें उत्पन्न होतात; अथवा प्रज्वलित † अग्नीपासून लहान किटाळें उत्पन्न होतात; त्याप्रमाणें या ब्रह्मापासून हें विश्व उत्पन्न होतें. शिवाय, जो परमेश्वर सर्वज्ञ § आहे तोच या विश्वास करीत असतो. तो परमेश्वरच सर्वांचा कर्ता + आहे, इत्यादिकही अनेक श्रुति आहेत. या श्रुतिवचनांवरून ब्रह्म जगाचें निमित्त व उपादान कारणही आहे, असें ठरतें. "मी सर्वांचें उत्पत्तिस्थान आहें. माझ्यापासून सर्व प्रवृत्त होतें" अशा अर्थाचें स्मृतिवचनही हाच प्रकार सांगत आहे.

शंका—या श्रुतिस्मृतिप्रोक्त मताचा पुराणांतील वर्णनाशीं विरोध येतो. कारण, पुराणांमध्यें ब्रह्मा, विष्णु व महेश्वर हे क्रमानें जगाच्या उत्पत्तीचें स्थितीचें व नाशाचें कारण आहेत, असें सांगितलेलें आहे.

समाधान—या मायोपहित ‡ परमेश्वरासच ब्रह्मा, विष्णु व महेश्वर हीं रूपें प्राप्त होत असतात. म्हणजे पूर्वोक्त मायेमध्यें असणारा जो निरतिशय सत्त्वगुण तोच परमेश्वराच्या इच्छेनें लोकांवर अनुग्रह करण्याकरितां ब्रह्मा, विष्णु व महेश्वर यांच्या आकाराचा होतो. यास्तव चार मुखें, दंड, कमंडलु इत्यादि उपाधींनीं युक्त अशा परमेश्वरास सृष्टिकर्ता ब्रह्मदेव म्हणतात; शंख, चक्र, गदा, पद्म, श्यामवर्ण, श्रीवत्स इत्यादि उपाधींनीं युक्त अशा परमेश्वरास स्थितिकर्ता विष्णु म्हणतात व तीन नेत्र, त्रिशूळ, जटाभार इत्यादि आकारानें युक्त असलेल्या परमेश्वरास संहारकर्ता शंकर म्हणतात. याविषयीं श्रुतिप्रमाण देतों. नारायणोपनिषदांत "तो# मायोपहित परमेश्वरच ब्रह्मा, शिव, रुद्र, व विष्णुरूप झाला आहे" असें स्पष्ट म्हटलें आहे. हीच गोष्ट पूर्वींच्या विद्वान् आचार्यांनींही सांगितलेली आहे. ती अशी—तो एकच परमेश्वर ब्रह्मा, विष्णु व महेश्वर या तीन प्रकारचा झाला आहे. व त्या तिघांचेंही श्रेष्ठत्व आणि कनिष्ठत्व एकसारिखेंच आहे. कारण

‡ यथा सतः पुरुषात्केशलोमानि । † यथाग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिंगा व्युच्चरन्ति । § यः सर्वज्ञः० । + स हि सर्वस्य कर्ता । ‡ अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते । ‡ माया ही ज्याची उपाधि आहे. # स ब्रह्मा स शिवः सेन्द्रः सोक्षरः परमः स्वराट स एव विष्णुः० ।

कांहींकाल शंकर विष्णूच्या आधीं असतो; कांहीं काल विष्णु शंकराच्या आधीं असतो; कांहींकाल त्या दोघांच्याही पूर्वीं ब्रह्मदेव असतो आणि कांहींकाल ते दोघेही ब्रह्मदेवाच्या पूर्वीं असतात. सारांश ह्या तिन्ही देवांची आपल्या अधिकाराप्रमाणें भक्ति करणें योग्य आहे.

आतां कांहीं ग्रंथकार "जगत्स्रष्टा जो हिरण्यगर्भ ब्रह्मा तो ईश्वर नसून एक विशेष जीवच आहे;त्याच्या शरीरामध्येंही अंतर्यामी ईश्वरानें प्रवेश केला आहे; तो समष्टिलिंगशरीराचा अभिमानी आहे व तो सत्यलोकीं राहत असतो" असें ह्मणतात. "स वै शरीरी प्रथमः" ह्मणजे तोच पहिला शरीरधारी आहे, अशा अर्थाची श्रुति ते आपल्या मताच्या सिद्ध्यर्थ प्रमाण देत असतात. ते ह्मणतात कीं विष्णु व शंकर या दोनमूर्ति मात्र मायेच्या सत्त्वगुणाचा परिणाम असल्यामुळें ईश्वररूप आहेत. कारण महाभारतामध्यें "हे कुंतिपुत्रा‡ युधिष्ठिरा, त्या परमेश्वरानें आपल्या मायेच्या एकाच शुद्धसत्त्वगुणाचे रुद्र व नारायण असे दोन प्रकार केले आहेत" असें वर्णन आढळतें. पण त्यांतूनही विष्णूची भक्ति मोक्षाचें साक्षात् अंतरंग साधन आहे व शंकरादि इतर देवतांची भक्ति, ज्ञानादिकांच्या द्वारा मोक्षसाधन होत असल्यामुळें, बहिरंग साधन आहे. कारण विष्णु साक्षात् सत्त्वप्रवर्तक आहे. याविषयीं पुराणांतरीं असें वर्णन आढळतें:— "भास्कराजवळ आरोग्य मागावें; ह्मणजे आरोग्याकरितां सूर्याची उपासना करावी; अग्नीजवळ संपत्ति मागावी; शंकारापासून ज्ञानाची इच्छा करावी व जनार्दनापासून मोक्षाची आशा करावी. शिवाय "जो माझी दृढ भक्तियोगानें सेवा करितो तो या गुणांचें उल्लंघन करून मोक्षास समर्थ होतो." असें भगवानांचें वचनही आहे.

पण हें कांहीं ग्रंथकारांचें ह्मणणें शैवांस पटत नाहीं. ते ह्मणतात कीं, ज्यानें‡ चंद्राची कोर मस्तकावर धारण केली आहे, ज्याचा कंठ

---

‡ रुद्रो नारायणश्चैवेत्येकं सत्त्वं द्विधा कृतं।

* आरोग्यं भास्करादिच्छेच्छ्रियमिच्छेद्धुताशनात्। ज्ञानं महेश्वरादिच्छेन्मोक्षमिच्छेज्जनार्दनात्॥

‡ उमासहायं परमेश्वरं प्रभुं त्रिलोचनं नीलकंठं प्रशांतं० इत्यादि श्रुतीमध्यें वर्णिल्याप्रमाणें ज्याची सत्त्वाकारमूर्ति आहे.

नीलवर्ण आहे; ज्याला तीन नेत्र आहेत व जो उमेसह आहे अशा निरतिशय सत्त्वाकार मूर्तीनें युक्त होत्साता तो मायोपहित ईश्वरच परम शंकर होतो. यास्तव मुमुक्षूंनीं त्याचीच सेवा करावी. ब्रह्मा, विष्णु व महेश्वर या त्याच्याच विभूति आहेत. शिवाय "ज्याच्या आज्ञेनें ब्रह्मा जगाचा उत्पादक, हरि पालक व रुद्र कालसंज्ञक संहारक होतो त्या पिनाकनामक धनुष्य धारण करणाऱ्या शिवास नमस्कार असो" असें विशेष वचन आहे.

परंतु शैवांचें हें ह्मणणें वैष्णवांस रुचत नाहीं. ते ह्मणतात, मायोपाधिक परमात्मा शंख, चक्र, गदा व पद्म धारण करणाऱ्या व लक्ष्मीयुक्त अशा निरतिशय सत्त्वाकारानें युक्त झाला असतां परम वासुदेव होतो. मुमुक्षूंस त्याची उपासना करणेंच उचित आहे. ब्रह्मदेवादि देव या त्याच्याच विभूति आहेत "वेदाहमेतं०" "स ब्रह्मा स शिवः०" इत्यादि श्रुतिवचनें व "मोक्षमिच्छेज्जनार्दनात्" इत्यादि पुराणवचनें, या आमच्या ह्मणण्यास प्रमाणें आहेत.

हें वैष्णवांचें ह्मणणें हिरण्यगर्भाच्या भक्तांस आवडत नाहीं. ते ह्मणतात— अनेक श्रुति व स्मृति हिरण्यगर्भाचें प्रतिपादन करीत आहेत. यास्तव साधकांस हिरण्यगर्भाची उपासना करणेंच योग्य आहे.

पण हें शैवादिकांचें ह्मणणें विशेष ग्राह्य आहे, असें वाटत नाहीं. कारण ब्रह्मा, विष्णु व महेश यांहून परम शिव व वासुदेव भिन्न आहेत अशी कल्पना करण्यास कांहीं प्रबल कारण किंवा प्रमाण दिसत नाहीं. आतां "स ब्रह्मा०" इत्यादि श्रुति प्रमाण आहे, असें ते आपापल्या परी ह्मणत आहेत, हें खरें, पण ती श्रुति मायावी परमात्म्याचेंच वर्णन करीत आहे. यास्तव मायोपहित परमेश्वरच ब्रह्मादिरूप होतो व त्यामुळें ते तिघेही समान आहेत, असें मानणें सयुक्तिक होय.

असो; याप्रमाणें पूर्वोक्त मायोपहित ईश्वरापासून आकाशादि सृष्टीची उत्पत्ति होते. त्या उत्पत्तीचा क्रम असाः—१ ज्याला उत्पन्न होणाऱ्या प्राण्यांच्या कर्मांचें सहाय आहे, असा तो परमेश्वर आतां या अमुक अमुक पदार्थांची उत्पत्ति कर्तव्य आहे, अशी कल्पना करितो. २ त्या संकल्पविशिष्ट ईश्वरापासून आकाश उत्पन्न

होतें. ३ आकाशापासून वायूची उत्पत्ति होते. ४ वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो. ५ अग्नीपासून जल निर्माण होतें व ६ जलापासून पृथिवी उत्पन्न होते. आतां–आकाशादि पदार्थ जड असल्यामुळें ते वायु, तेज इत्यादि पदार्थांचे उत्पादक (उपादानकारण) कसे होतात–अशी कोणास शंका येईल, पण तिचें कांहीं कारण नाहीं. कारण आकाशादि पदार्थ ज्याची उपाधि आहे अशा चैतन्यासच उपादानकारणता असल्यामुळें ही शंका निरवकाश होते व आकाशादि उपहित चैतन्यास उपादान कारण न मानिल्यास "सर्वांचें कारण चैतन्य आहे" असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध येतो. यास्तव माया, कारण–ब्रह्माची उपाधि असल्यामुळें तिच्याकडे जसें आकाशादिकांचें कारणत्व येतें, तसेंच आकाशादिकांसही त्या कारणब्रह्मानें उपाधित्व असल्यामुळें त्यांच्याकडे वायु, तेज इत्यादिकांचें कारणत्व येतें. पण वस्तुतः पहातां वायूचें उपादान कारण आकाश नसून आकाशोपहित चैतन्य आहे. तसेंच तेजाचें कारण केवळ जड वायु नसून वायूपहित चैतन्य आहे. जलाचें कारण केवळ जड तेज नसून तेज–उपहित चैतन्य आहे व पृथ्वीचें कारण जल नसून जलोपहित चैतन्य आहे. कारण कोणताही जड पदार्थ आपल्या कोणत्याही कार्याचें स्वतंत्रपणें उपादान कारण होत नाहीं.

परंतु वैशेषिक शास्त्रकार ह्मणतात कीं, द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष व समवाय हे सहाच भाव पदार्थ आहेत. त्यांतील गुण, कर्म इत्यादि पांच पदार्थ द्रव्याच्या अधीन असतात व कोणतेंही भावकार्य समवायि कारण, असमवायि कारण व निमित्त कारण या तीन कारणांपासून उत्पन्न होत असतें. उत्पन्न होणारें द्रव्य, कर्म व गुण यांस भाव कार्य ह्मणतात. द्रव्य केवल समवायि कारणच होतें. गुण व कर्म कोणत्याही कार्याचें समवायिकारण होत नाहीं. तर ते दोन्ही पदार्थ कार्याचें असमवायि कारण होतात. द्रव्य कोणत्याही कार्याचें असमवायि कारण होत नाहीं. आणि द्रव्यादि सर्व पदार्थ कार्यांचे निमित्त कारण होतात. पृथिवी, आप्, तेज, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा व मन हीं नऊ द्रव्यें आहेत. त्यांतील पृथिवी, आप्, तेज व वायु या चार द्रव्यांचे परमाणु आणि आकाश, काल, दिशा, आत्मा व मन हीं द्रव्यें नित्य व निरवयव आहेत. परमाणूंपासून उत्पन्न झालेल्या द्व्यणुकापासून ब्रह्माण्डापर्यंत जेवढीं ह्मणून कार्यद्रव्यें आहेत तेवढीं सर्व अनित्य

व अवयवी आहेत. पण द्व्यणुकादि कार्यें कशीं उत्पन्न होतात तें प्रथम सांगितलें पाहिजे. सृष्टीच्या आरंभीं ईश्वराच्या इच्छेनें परमाणूंमध्यें क्रिया उत्पन्न होते. त्यामुळें दोन दोन परमाणूंचा संयोग होतो. या संयुक्त दोन परमाणूंपासून प्रथम द्व्यणुक नामक कार्य उत्पन्न होतें. ह्या द्व्यणुकरूप कार्याचें समवायि कारण दोन परमाणु आहेत; त्यांचा संयोग असमवायि कारण आहे, व ईश्वरेच्छा, काल, इत्यादि निमित्त कारणें आहेत. असो; ह्याप्रमाणें त्या द्व्यणुक कार्याची उत्पत्ति झाल्यावर पुनः पूर्वीप्रमाणेंच ईशेच्छेनें त्यांच्यामध्यें क्रिया उत्पन्न होते. व तीन द्व्यणुकांच्या संयोगानें त्र्यणुकरूप कार्य होतें. नंतर पुनः क्रिया उत्पन्न होऊन चार त्र्यणुकांच्या संयोगामुळें चतुरणुकरूप कार्य होतें. व या क्रमानें शेवटीं मोठी पृथ्वी, मोठें जल, महान् अग्नि व महान् वायु उत्पन्न होतो. अर्थात् ते परमाणूच या जगाचें उपादान कारण आहे. मायोपहित ब्रह्म जगाचें उपादान कारण नव्हे.

हें वैशेषिकांचें ह्मणणें अयोग्य आहे. कारण शक्ति, सादृश्य इत्यादिक दुसरे आणखीं अनेक पदार्थ असतांना सातच पदार्थ आहेत, अशी प्रतिज्ञा करणें अयुक्त होय. मणि, मंत्र किंवा औषधि हीं समीप असल्यास अग्नीचें दाहरूपी कार्य होत नाहीं व त्या मणि--मंत्रादिकांस दूर केल्यास अग्नीचें दाहरूपी कार्य होतें, असा सर्वत्र अनुभव† येतो. त्यामुळें अग्नींतील दाहशक्तीचा नाश व उत्पत्ति अवश्य मानावयास पाहिजे. त्याचप्रमाणें मृत्तिकादि सर्व कारणांमध्यें आपल्या आपल्या घटादि कार्यानुकूल शक्ति रहात असते. व ती पूर्वोक्त द्रव्यादि सात पदार्थांहून भिन्न आहे. पण वैशेषिक यावर असें ह्मणतात कीं, अग्नीच्या दाहास प्रतिबंध करणाऱ्या या मणि, मंत्र इत्यादि पदार्थांचा अभावही दाहाचें कारण आहे. पण हें त्यांचें ह्मणणें श्रुति व सूत्र यांच्या विरुद्ध आहे. कारण "अभावरूप असत्--पासून भावरूप सत् कसें होईल ?" ह्मणजे अभावापासून सत्कार्य होणें शक्य नाहीं.

† हल्लीं अशा प्रकारचा अनुभव सर्वत्र येत नाहीं. शास्त्रीय रीत्या औषधी व मणी यांच्या योगानें अग्नीची दाह शक्ति नष्ट होत असल्याचें दाखवितां येतें. पण शुद्ध मांत्रिकांचा हल्लीं प्रायः अभावच झाला आहे.

अशी श्रुति§ व “ असत्-पासून कार्यांची उत्पत्ति होणें युक्त नव्हे. कारण नरशृंगापासून‡ एकादें कार्य झाल्याचें कोठें आढळत नाहीं. तर भावरूप मृत्तिका, सुवर्ण इत्यादि पदार्थांपासून घट, कुंडल इत्यादि कार्यें झाल्याचें आढळतें” अशा अर्थाचें उत्तरमीमांसेचें सूत्र* आहे. त्यावरून प्रतिबंधक पदार्थांच्या अभावापासून दाह हें कार्य होतें, असें मानणें अयोग्य ठरतें. तसेंच ‘चंद्राप्रमाणें मुख’ इत्यादि प्रयोगांवरून मुखादिकांमध्यें चंद्रादिकांचें सादृश्य सिद्ध होतें. व तें शक्तीप्रमाणेंच पूर्वोक्त सात पदार्थांहून निराळें आहे. अर्थात् सातच पदार्थ आहेत, असें ह्मणणें अयुक्त होय. त्याच प्रमाणें पृथिवी, आप्, तेज, इत्यादि नऊच द्रव्यें आहेत, असेंही ते ह्मणत असतात. पण अंधकाररूप दहावें द्रव्य असतांना “ द्रव्यें नऊच आहेत ” असें ह्मणणेंही अयुक्त होय. कारण गुणांचा व कर्मांचा जो आश्रय तें द्रव्य होय, अशी तेंच द्रव्याची व्याख्या करितात. व काळा अंधकार चालतो अशी गतिरूप कर्माची व काळ्या रंगाची ह्मणजे रूपाची त्याचे ठायीं प्रतीति येते. तेव्हां त्यास द्रव्य ह्मणण्यास कांहीं अडचण दिसत नाहीं. पण वैशेषिक अंधकारास प्रकाशाभाव ह्मणतात. प्रकाशाभाव ह्मणजे प्रकाशाचें नसणें. व प्रकाश नसणें ह्मणजेच अंधकार असणें होय, असा त्यांचा अभिप्राय आहे. तथापि तें बरोबर नाहीं, कारण अभावास सर्वदा प्रतियोगीची अपेक्षा असते. आपल्या प्रतियोगीवांचून त्याची कधींच प्रवृत्ति होत नाहीं. ह्मणजे घटाभाव, वस्त्राभाव, मनुष्याभाव इत्यादि प्रयोग होत असतात व त्यामध्यें घट, वस्त्र, मनुष्य इत्यादि अभावांचे प्रतियोगी प्रत्यक्ष दिसतात. पण अंधकारामध्यें तसा कांहींच प्रकार नाहीं, तेव्हां त्यास प्रकाशाचा अभाव मानणें व्यर्थ आहे. अर्थात् अंधकार दहावें द्रव्य आहे असें मानणें अवश्य होय. किंवा, वैशेषिक जीं नऊं द्रव्यें मानीत असतात, त्यांत आत्माही येतो. तो ज्ञान, इच्छा इत्यादि गुणांचा आश्रय असल्यामुळें त्यास आह्मी द्रव्य मानितों, असें ते सांगतात. पण हें त्यांचें सांगणें श्रुति, स्मृति व विद्वानांचा अनुभव यांच्या विरुद्ध असल्यामुळें अयोग्य आहे. कारण

§ कथं असतः सज्जायेत । छा. उ. अध्या. ६ खं. २ मं. २

‡ मनुष्याच्या शिंगाचा सदा अभाव असतो.

* नासतोऽदृष्टत्वात् । ब्रह्मसूत्र अ. २ पाद २ सूत्र २६

आत्मा साक्षी, चेतनरूप, केवल व निर्गुण आहे, असें श्रुतिवचन असल्यामुळें तो निर्गुण आहे, हें ठरतें व "सत्, चित्, आनंद व अनंत ब्रह्म आहे" अशा अर्थाच्या श्रुतीवरून तो सच्चिदानंदरूप आहे, असें ठरतें. अर्थात् तो द्रव्य नाहीं. पण "त्यास द्रव्य न मानिल्यास तो गुण, कर्म इत्यादि इतर पदार्थांप्रमाणें द्रव्याधीन ह्मणजे परतंत्र होईल" अशी जी वैशेषिकांची भीति आहे, ती व्यर्थ होय. कारण श्रुतिस्मृतींतून "तो आत्माच सर्व कल्पनांचा आधार आहे व सर्वांचा प्रेरक आहे." असें सांगितलें आहे. तेव्हां 'तो परतंत्र होईल' ही कल्पनाही नको. अर्थात् आत्मा द्रव्य नसल्यामुळें त्याच्यासह "नऊच द्रव्यें आहेत" ही प्रतिज्ञा खोटी होय. त्याचप्रमाणें वैशेषिक-आकाश, काल, दिशा इत्यादि अनेक नित्य पदार्थ मानीत असतात. पण तेंही असंगत आहे. कारण "ब्रह्मावांचून* इतर [illegible]या आहे"; "हें† सर्व द्वैत मायामात्र असून अद्वैत सत्य आहे." इत्यादि अर्थाचीं श्रुतिवचनें ह्मावांचून इतर सर्व जग अनित्य आहे, असें सांगत आहेत. त्याचप्रमाणें "आत्म्यापासून +आकाशाची उत्पत्ति झाली"; "त्यानें‡ मनास केलें" इत्यादि वचनें आकाश व मन हीं ब्रह्मापासून उत्पन्न झालीं, असें सांगत आहेत. व "उत्पन्न× झालेल्या प्रत्येक पदार्थाचा निश्चयानें नाश होत असतो" असें श्रीमद्भगवद्वचन आहे. त्यावरून आकाशादिक सर्व पदार्थ अनित्य आहेत, असें ठरतें. तसेंच वैशेषिक परमाणूंस नित्य व निरवयव मानीत असतात, पण तेंही अयोग्यच होय. कारण जो जो पदार्थ रूपादि गुणवान् व मर्यादित असतो तो तो सावयव व अनित्य असतो, असा अबाधित नियम आहे. परमाणु रूपादि गुणवान् व मर्यादित आहेत, असें ते आपल्याच तोंडानें सांगत असतात. तेव्हां ते अनित्यच असले पाहिजेत. आतां परमाणूंसही सावयव मानिल्यास अनवस्था$

* अतोऽन्यदार्तम् । † मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः । + आत्मन आकाशः संभूतः । ‡ तन्मनोऽकुरुत । × जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः । $ परमाणूंस सावयव (अवयवयुक्त) मानिल्यास त्यांच्या अवयवांसही सावयव मानलें पाहिजे; त्यांस सावयव मानिल्यावर त्यांच्या अवयवांसही सावयव मानिलें पाहिजे व ही परंपरा अशीच चालेल तिचा अंत कोठेंच होणें शक्य नाहीं. हीच अनवस्था होय.

५-५८५-२०००

दोष प्राप्त होईल, असें जें त्याचें ह्मणणें आहे, तेंही फार वेळ टिक-ण्यासारखें नाहीं. कारण अवयवांच्या प्रवाहाची विश्रांति ईश्वररूप परमकार-णामध्यें होणें शक्य आहे. ह्मणजे शेवटचे अवयव ईश्वरामध्यें रहातात, असें मानिल्यावर अनवस्था दोषाची भीति रहात नाहीं. पण खरें पाहतां सूक्ष्म भूतांहून निराळ्या अशा ह्या परमाणूंच्या अस्तित्वाविषयींच कांहीं प्रमाण नाहीं. उलट या सूक्ष्म भूतांसच परमाणु अशी संज्ञा आहे व त्यांची उत्पत्ति, पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें ईश्वरापासून होत असते. या दृष्टीनें विचार केल्यासही परमाणु अनित्य व सावयव ठरतात. शिवाय संयोग पावलेल्या दोन परमाणूंचें द्व्यणुक होतें, असें (वैशेषिक) मानीत असतात. पण तेंही अयोग्य होय. कारण, तेच वैशेषिक परमाणूंस निरवयव व संयोगास अव्याप्य-वृत्ति* मानतात हें प्रसिद्ध आहे. परंतु अव्याप्यवृत्ति संयोग सावयव द्रव्यांचाच होऊं शकतो. निरवयव द्रव्यांचा तो (संयोग) संभवत नाहीं. अर्थात् परमाणूंच्या संयोगापासून व्द्यणुक होतें, हें ह्मणणें अत्यंत असंगत आहे. शिवाय श्रुतीनें " एका कारणब्रह्माच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें " अशी प्रतिज्ञा केली आहे. पण परमाणु, आकाश इत्यादि अनेक इतर पदार्थांस अनादि व नित्य मानिल्यास ती प्रतिज्ञा बाधित होणार. त्याचप्रमाणें प्रति-ज्ञेच्या मागोमाग मृत्तिका, सुवर्ण इत्यादिकांचे दृष्टांत देऊन कार्य व कारण यांच्या अभेदाची जी श्रुतीनें सिद्धि केली आहे व त्यामुळें प्रतिज्ञा केलेल्या अर्थाचें जें उत्तम प्रकारें उपपादन केलें आहे तें सर्व निरर्थक होणार. सारांश, या सर्व विवेचनावरून ब्रह्मव्यतिरिक्त असें हें सर्व जग ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें व त्याच्यामध्येंच लीन होतें, ही गोष्ट सिद्ध झाली. परंतु या विषयीं सांख्य शास्त्रकार " त्रिगुणात्मक प्रधानापासून महत्तत्त्व, अहंकार, इत्यादि क्रमानें जगाची उत्पत्ति होते, " असें मानितात. पण तें बरोबर नाहीं. कारण, त्यांनीं त्या प्रधानास जड, नित्य व स्वतंत्र मानिलें आहे. शिवाय तेंच जग-त्कारण आहे, असें मानण्यास कांहीं प्रमाणही नाहीं. व " अजामेकां लोहित-

---

* ज्या द्रव्यावर संयोग हा गुण रहातो त्याच्यावरच त्या संयोगाचा अभाव असतो. जसें-एकाच वृक्षाच्या शाखाप्रदेशीं (डाहळीवर) संयोग असून मुळाशीं त्याचा अभाव असतो. हेंच त्या संयोगाचें अव्याप्यवृत्तित्व होय.

कृष्णरूपां " व " मायां तु प्रकृतिं विद्यात्० " इत्यादि श्रुती आह्मांस संमत असलेली माया जगत्कारण आहे, असें सांगत आहेत. आतां यावर कोणी असा आक्षेप घेईल कीं, " प्रधान कपिलस्मृतिवरून सिद्ध आहे. तेव्हां त्यास अप्रमाण ह्मणणें योग्य नव्हे " पण स्मृतीचा श्रुतीशीं विरोध आल्यास ती स्मृति अप्रमाण होत असते. यास्तव, मायोपहित ब्रह्मापासून आकाशादि क्रमानें प्रपंचाची उत्पत्ति होते. हा पूर्वोक्त सिद्धांतच सर्वांस मानणें उचित आहे.

आतां आकाशादि सूक्ष्म भूतांपासून सूक्ष्म शरीराची वें स्थूल भूतांची उत्पत्ति कशी होते तें सांगतों. ईश्वराची उपाधि जी माया ती सत्त्व, रज व तम या तीन गुणरूप आहे. ह्मणजे माया या तीन गुणांहून भिन्न नाहीं. कारणांतील गुण कार्यांतील गुणांचा आरंभ करीत असतात, असा नियम आहे. आकाशादि पांच भूतें प्रथम सूक्ष्म व अपंचीकृत असतात. प्रत्यक्ष व्यवहाराच्या उपयोगीं नसल्यामुळें त्यांस सूक्ष्म व एकमेकांत मिसळून त्यांचें पंचीकरण झालेलें नसल्यामुळें त्यांस अपंचीकृत ह्मणतात. ह्या अपंचीकृत भूतांपासून सतरा लिंगांचें सूक्ष्म शरीर होतें. श्रोत्र, त्वक् , चक्षु, रसन व घ्राण हीं पांच ज्ञानसाधनें असल्यामुळें त्यांस ‡ ज्ञानेंद्रियें ह्मणतात. वाक् , पाणि पाद, पायु व उपस्थ हीं पांच कर्मसाधनें असल्यामुळें त्यांस* कर्मेंद्रियें ह्मणतात.

---

‡ जें इंद्रिय शब्दज्ञानाचें साधन असतें त्यास श्रोत्र ह्मणतात. आपण कानांनीं ऐकतों. यास्तव, तेंच श्रोत्र होय. ज्याच्या योगानें आपणांस स्पर्शाचें ज्ञान होतें तें त्वगिंद्रिय होय. ज्याच्या योगानें आपणांस रूपाचें ज्ञान होतें ह्मणजे आपण पहातों तें चक्षुरिंद्रिय होय. ज्याच्या योगानें आपणांस रसाचें ज्ञान होतें ह्मणजे चव घेतों तें रसनेंद्रिय होय व ज्याच्या योगानें आपणास गंधज्ञान होतें ह्मणजे आपण वास घेतों तें घ्राणेंद्रिय होय.

* वचन क्रियेच्या ह्मणजे बोलण्याच्या साधनास वाक्–इंद्रिय ह्मणतात. ज्याच्या योगानें आपण एकादा पदार्थ घेतों त्यास पाणी [हात] ह्मणतात. ज्याच्या योगानें आम्ही गमन करितों त्यास पाद ह्मणतात. विष्ठेच्या विसर्गाचें जें साधन त्यास पायु ह्मणतात; व सुखाच्या साधनास उपस्थ इंद्रिय ह्मणतात

प्राण, अपान, व्यान, उदान व समान हे पांच प्राण आहेत. व *बुद्धि आणि मन हीं दोन अंतरिंद्रियें आहेत. हीं सतरा लिंगें मिळून सूक्ष्म शरीर होतें. हीं आत्म्याच्या अस्तित्वाची सूचना करीत असतात, ह्मणून यांस लिंग असें नांव प्राप्त झालें आहे. आकाशाच्या सात्त्विक अंशापासून श्रोत्र, वायूच्या सात्त्विक अंशापासून त्वक्, तेजाच्या सात्त्विक अंशापासून चक्षु, जलाच्या सात्त्विक अंशापासून रसना व पृथ्वीच्या सात्त्विक अंशापासून घ्राण उत्पन्न होतें. पण श्रोत्रादिक आकाशादिकांच्या सात्त्विक अंशापासूनच होतात ह्मणून कशावरून? असें कोणी विचारतील ह्मणून त्यांचें समाधान केलें पाहिजे. शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध ह्या पांच गुणांतील ज्या ज्या गुणाचें जें जें इंद्रिय ग्रहण करितें तें तें इंद्रिय त्या त्याः गुणानें युक्त असतें. जसें–श्रोत्रेंद्रिय शब्द-गुणास ग्रहण करीत असतें. यास्तव तें शब्दगुणवालें होय. याच न्यायानें त्वगादि इंद्रियें स्पर्शादि गुणवालीं आहेत आणि शब्दादि गुणयुक्त द्रव्यांस आकाशादिरूपता आहे, असें प्रसिद्ध आहे. सारांश, या युक्तीनें आकाशादि कारणापासून श्रोत्रादि कार्यें होतात असें ठरवितां येतें. शिवाय "श्रोत्रमाकाशे. वायौ त्वक्, अग्नौ चक्षुः, अप्सु जिह्वा, पृथिव्यां घ्राणं" या श्रुतीवरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होत आहे. असो; आकाशादिक पांची सूक्ष्म भूतांच्या सात्त्विक अंशापासून अंतःकरण होतें. हा निर्णय आह्मी कशावरून करितों ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. अंतःकरण, श्रोत्रादिक पांची ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारां शब्दादि पांची विषयांचें ग्रहण करीत असतें व त्यावरूनच त्याच्यामध्यें सर्व भूतांचे सात्त्विक अंश आहेत, असें निःसंशय ठरतें. पण याविषयीं सांख्यशास्त्रकार असें ह्मणतातः—अंतःकरण–बुद्धि, अहंकार व मन–असें तीन प्रकारचें आहे. त्यांतील बुद्धि मूलप्रकृतीपासून उत्पन्न होते. बुद्धीलाच ते महत्तत्त्व असेंही ह्मणतात. महत्तत्त्वापासून अहंकार होतो. तो सत्त्वादि तीन गुणांमुळें सात्त्विक, राजस व तामस असा तीन प्रकारचा आहे. त्यांतील सात्त्विक

---

* वस्तुतः मन, बुद्धि, चित्त व अहंकार अशीं अंतरिंद्रियें चार आहेत. पण बऱ्याच ग्रंथांत मनांमध्यें चित्ताचा व बुद्धीमध्यें अहंकाराचा अंतर्भाव करून तीं दोनच आहेत, असेंही ह्मटलेलें आहे. मन हें मुळीं इंद्रियच नव्हे असें दुसऱ्या परिच्छेदांत सिद्ध करावयाचें आहे.

अहंकारापासून पांच ज्ञानेंद्रियें पांच कर्मेंद्रियें व एक मन अशीं अकरा इंद्रियें उत्पन्न होतात. तामस अहंकारापासून शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध अशीं पांच तन्मात्रें उत्पन्न होतात आणि राजस अहंकार त्या दोन्ही अहंकारांचा प्रवर्तक असल्यामुळें त्यांचा केवळ सहकारी (साह्य करणारा) आहे. शब्दादि पंचतन्मात्रांपासून आकाश, वायु इत्यादि पांच भूतें निर्माण होतात. पण हें सांख्यमत श्रुति व सूत्र यांच्या विरुद्ध असल्यामुळें अग्राह्य आहे. भगवान् व्यासांनीं "ईक्षतेर्नाशब्दम् ।" ब्र. सू. अ. १ पा. १ सू. ५ या सूत्रानें या प्रधानकारणवादाचें (म्हणजे प्रधान जगाचें कारण आहे या वादाचें) खंडण केलें आहे. त्या सूत्राचा अर्थ असा—वैदिक शब्दांनीं ज्याचें मुळींच प्रतिपादन केलेलें नाहीं, असें जें सांख्यकल्पित प्रमाणशून्य प्रधान आहे तें जगाचें कारण नव्हे. कारण, "त्यानें§ विचार केला" इत्यादि अर्थाची श्रुति जगाच्या कारणामध्यें ज्ञानशक्ति आहे, असें स्पष्टपणें सांगत आहे व ती शक्ति जड प्रधानामध्यें असणें शक्य नाहीं. शिवाय "हे प्रियशिष्या,† मन अन्नमय आहे; प्राण आपोमय (जलाचा परिणाम) आहे; वाणी तेजोमयी आहे" इत्यादि अर्थाची व "श्रोत्र$ आकाशांत, त्वक् वायूंत" इत्यादि अर्थाची पूर्वोक्त श्रुति अंतःकरण, प्राण व इंद्रियें हीं भूतांचीं कार्यें आहेत, असें सांगत आहेत. पण सांख्यांस ती गोष्ट मान्य नाहीं. अर्थात् ते श्रुतीसही सोडून मनसोक्त कल्पना करणारे असल्यामुळें वैदिकांस अमान्य आहेत.

शंका—पण ब्रह्म असंग असतांना तें जगाचें उपादान कारण आहे, असें भलतेंच श्रुति तरी कसें सांगेल ?

समाधान—शुद्ध ब्रह्म असंग असल्यामुळें तें जगाचें कारण आहे, असें मानणें बरोबर नाहीं हें खरें व श्रुतीनेंही तें जगाचें कारण आहे, असें कोठेंच सांगितलेलें नाहीं. तर मायोपहित ब्रह्म जगाचें उपादान कारण आहे, असें तिनें वर्णन केलें आहे व तें संभवनीयही आहे. याविषयीं पूर्वीं बरेंच विवेचन झालेलें आहे. यावरून "मन नित्य, परमाणुरूप व निरवयव आहे" असें म्हणणाऱ्या नैयायि-

§ स ईक्षत इमाँल्लोकान्नु सृजा इति ।

† अन्नमयं हि सोम्य मन आपोमयः प्राणस्तेजोमयी वाक् ।

$ श्रोत्रमाकाशे वायौ त्वक् ।

कांचेंही खंडन झालें, असें समजावें. कारण, "एकच* व अद्वितीय ब्रह्म आहे" या अद्वैतप्रतिपादक श्रुतींशीं विरोध येत असल्यामुळें त्यास नित्य ह्मणणें अयुक्त आहे. "या आत्म्यापासून‡ प्राण, मन व सर्व इंद्रियें उत्पन्न होतात" या श्रुतिमध्यें मन उत्पन्न होतें असें स्पष्ट ह्मटलेलें आहे व जें जें भावकार्य असतें तें तें अनित्य असतें अशी अबाधित व्याप्ति आढळत असल्यामुळेंही तें नित्य आहे, असें मानणें अयोग्य आहे. तसेंच जें द्रव्य मूर्त असतें तें पृथ्वीप्रमाणें परिच्छिन्न (कालादिपरिच्छेदयुक्त) असतें व जें जें परिच्छिन्न असतें तें तें घटाप्रमाणें सावयव असतें व जें सावयव असतें तें अनित्य असतें असा नियम असल्यामुळें नैयायिकांचें मूर्त मनही सावयव व अनित्य ठरतें. दुसरें असें कीं, मन अणु आहे असें मानल्यावर त्याच्या संयोगापासून आत्म्यामध्यें होणारी सुखदुःखाची प्रतीति असंगत होणार. कारण, अणुप्रमाण मनाच्या संयोगापासून होणारें सुख शरीरांतील कोणत्या तरी अणुप्रदेशीं होणेंच शक्य आहे. ह्मणजे तें सुख सर्व अंगांत व्यापून रहाणें योग्य नाहीं. पण उष्णकाळीं गंगेमध्यें स्नान करणारास सर्वांगीं सुख होतें, असा अनुभव आहे. शिवाय एकाच कालीं माझ्या पायामध्यें वेदना होत आहे व मस्तकीं सुख होत आहे, अशाप्रकारचा जो अनुभव येत असतो तोही या न्यायमतीं असंगत होणार ! कारण, अणुप्रमाण मनाचा एकाच काळीं शरीरांतील दोन प्रदेशीं संयोग होणें शक्य नाहीं. त्याचप्रमाणें मन पंचभूतांचें कार्य असल्यामुळें विभु होऊं शकत नाहीं व जरी त्यास विभु§ मानिलें तरी त्याचा विभु आत्म्याशीं संयोग होणें शक्य नाहीं.

---

* एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ।

‡ एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेंद्रियाणि च ।

§ पूर्व मीमांसक मनास विभु मानित असतात. व चार अनुमानांवरून ते आपलें ह्मणणें सिद्ध करितात. त्यांचा प्रकार असा—१ मन विभु आहे. स्पर्शरहित द्रव्य असल्यामुळें. जें जें स्पर्शशून्य द्रव्य असतें तें तें विभु असतें. जसें आकाश, काल, दिशा व आत्मा. २ मन विभु आहे. नित्य इंद्रिय असल्यामुळें. जें जें नित्य इंद्रिय असतें तें तें विभु असतें. जसें श्रोत्र (कर्णेंद्रिय) चक्षु, घ्राण, त्वक व रसना हीं चारी अनित्य इंद्रियें असल्यामुळें हेतूमध्यें नित्य हें पद घातलें आहे. ३. मन विभु आहे. ज्ञानाचें असमवायि कारण जो संयोग

एका द्रव्याचा दुसऱ्या द्रव्याशीं जो संयोग होत असतो तो त्या दुसऱ्या द्रव्याच्या क्रियेमुळेंच होत असतो. उदाहरणार्थ—वृक्षाशीं जो पक्ष्याचा संयोग होतो तो पक्ष्याच्या गमनरूप क्रियेमुळें होतो. आणि ती क्रिया परिच्छिन्न* परिणामवाल्या मूर्त द्रव्यामध्येंच असते. आकाशादि विभु द्रव्यामध्यें असत नाहीं. वास्तव मनास विभु मानणें अयोग्य आहे. सारांश आकाशादि पांचभूतांच्या सात्त्विक अंशांपासून अंतःकरण उत्पन्न होतें व तें सावयव आहे ही गोष्ट सिद्ध झाली. असो; हें अंतःकरण संकल्प—विकल्प, निश्चय, अभिमान व अनुसंधान (स्मरण) या चार प्रकारच्या भिन्न वृत्तींमुळें मन, बुद्धि, अहंकार व चित्त असें चार प्रकारचें झालें आहे. संकल्पविकल्परूप वृत्तिवाल्या अंतःकरणास मन; निश्चयरूप वृत्तिवाल्या अंतःकरणास बुद्धि; अभिमानरूप वृत्ति-

---

त्याचा आश्रय असल्यामुळें. जें जें द्रव्य ज्ञानाच्या असमवायिकारणरूप संयोगाचा आश्रय असतें तें तें विभु असतें. जसा. आत्मा. आत्मा व मन यांचा संयोग होतो तेव्हां आत्म्यामध्यें ज्ञानोत्पत्ति होते, असा तार्किकांचा सिद्धांत आहे. यास्तव आत्मा व मन यांचा संयोग ज्ञानाचें असमवायिकारण झालें व त्याचा आत्मा व मन हीं दोन्हीं द्रव्यें आश्रय होत. आत्मा विभु आहे ही गोष्ट नैयायिकांस मान्य आहे. ह्मणून आत्म्याच्या दृष्टांतानें येथें मनाच्या विभुत्वाची सिद्धि केली आहे. ४. मन विभु आहे. विशेषगुणरहित द्रव्य असल्यामुळें. जें जें द्रव्य विशेष गुणशून्य असतें तें तें विभु असतें. ज्याप्रमाणें दिशा, काल, पृथ्वी, आप्, तेज व वायु हीं द्रव्यें विशेष गुणवालीं असल्यामुळें येथें विशेषगुणशून्य असें ह्मटलें आहे. या चार अनुमानांवरून मीमांसक मनाच्या विभुत्वाची सिद्धि करितात. या विषयीं ते आपला अनुभवही सांगतात तो असा—आपण करंजी, अनरसा इत्यादि पदार्थ खात असतां त्यांचा स्पर्श, रूप, रस इत्यादिकांचा एकदम अनुभव घेतों व अष्टावधानी पुरुषास एकाच कालीं नेत्र, कर्ण इत्यादि अनेक इंद्रियांच्या द्वारा अनेक ज्ञानें होत असतात. पण हा सर्व प्रकार मन अणु असतें तर झाला नसता. कारण, त्याचा एकाच कालीं अनेक इंद्रियांशीं संयोग होणें अशक्य झालें असतें.

* मर्यादित. ज्याची देश, काल व वस्तु यांच्या योगानें मर्यादा होते, तो पदार्थ परिच्छिन्न होय. जसें— वृक्ष, घर इत्यादि पदार्थ.

वाल्या अंतःकरणास अहंकार व स्मरणरूप वृत्तिवाल्या अंतःकरणास चित्त ह्मणतात.‡ आतां कर्मेंद्रियांच्या उत्पत्तीचें वर्णन करितों. पूर्वीं सांगितलेल्या आकाशादि अपंचीकृत† भूतांच्या पृथक् राजसांशापासून§ कर्मेंद्रियें उत्पन्न होतात. ह्मणजे आकाशाच्या राजसांशापासून वागिंद्रिय (बोलण्याचें इंद्रिय, जीभ); वायूच्या राजसांशापासून हस्तेंद्रिय (हात); तेजाच्या राजसांशापासून पाय; उदकाच्या राजसांशापासून पायु (विष्ठाविसर्गाचें इंद्रिय) व पृथ्वीच्या राजसांशापासून उपस्थ (जननेंद्रिय, मूत्रोत्सर्गाचें साधन) उत्पन्न होतें. पण कित्येक ग्रंथकार उदकापासून उपस्थेंद्रियाची व पृथ्वीपासून वायूची उत्पत्ति मानितात. उदक आणि रेत यांचा बराच संबंध असल्यामुळें व श्रुतींतही तसें वर्णन आढळत असल्यामुळें हें त्यांचें मानणेंही सयुक्तिकच होय. असो; आतां प्राणांच्या उत्पत्तीचें वर्णन करितों. आकाशादि सूक्ष्म भूतांच्या सर्व राजांशापासून प्राण होतो. भिन्न भिन्न वृत्तींमुळें तोही प्राण, अपान, व्यान, उदान व समान असा पांच प्रकारचा आहे. सर्वदा ऊर्ध्वगमन करणाऱ्या वायूस प्राण ह्मणतात. उदानवायूही ऊर्ध्वगमन करणारा आहे पण तो केवल मरणसमयींच ऊर्ध्वगामी होतो. सदा ऊर्ध्वगामी नसतो व हा प्राण तर सदा ऊर्ध्वगामी असतो. अर्थात् “ सर्वदा ऊर्ध्वगमन करणारा ” असें ह्मटल्यानें प्राणाच्या लक्षणावर अतिव्याप्ति हा दोष येत नाहीं. प्राण नासिकेपासून नाभी(बेंबी) पर्यंत जो भाग आहे त्यांत असतो. ऋग्वेदाच्या ऐतरेयोपनिषदांत “ वायु प्राण होऊन त्या विराटाच्या नासिकेंत (नाकांत) प्रवेश करिता झाला ” असें वर्णन आहे. व त्यावरूनही वर सांगितलेलेंच त्याचें स्थान सिद्ध होतें. अपान नाभीपासून पायूपर्यंत जो भाग आहे त्यांत रहातो. याविषयीं “ मृत्यु अपान वायु होऊन नाभीमध्यें प्रवेश करिता झाला. ” अशा अर्थाची पूर्वोक्त श्रुतिच प्रमाण आहे. शरीरांतील सर्व प्रदेशीं गमन करणाऱ्या वायूस व्यान ह्मणतात. अर्थात् तो सर्व शरीरांत असतो. मरणसमयीं ऊर्ध्व गमन करणारा वायु उदान

---

‡ संकल्पाख्यं मनोरूपं बुद्धिर्निश्चयरूपिणी । अभिमानात्मकस्तद्वदहंकारः प्रकीर्तितः । अनुसंधानरूपं च चित्तमित्यभिधीयते ।

† ज्यांचें पंचीकरण झालेलें नाहीं. ह्मणजे जीं आकाशादि भूतें कांहीं प्रमाणानें एकमेकांत मिसळलेलीं नाहींत. § रजोगुणाच्या अंशापासून.

होय. तो कंठस्थानीं रहातो. खाल्लेल्या अन्नाच्या व प्यालेल्या पाण्याच्या स्थूल, मध्यम व सूक्ष्म भागास त्याच्या त्याच्या योग्य स्थानीं पोंचविणारा वायु समान होय. ह्मणजे विष्ठा व मूत्र यांस कारण होणारा असा जो अन्नाचा व उदकाचा स्थूल भाग असतो त्यास शरीरांतून बाहेर फेंकण्याकरितां तो अपानाच्या स्वाधीन करितो; मांस व रक्त यांस तयार करणारा जो अन्नाचा व जलाचा मध्यम भाग त्यास नाड्यांच्या द्वारा तो सर्व शरीरांत पोंचवितो व मन आणि प्राण यांस कारण होणारा जो अन्नाचा व जलाचा सूक्ष्म भाग त्यास हृदयकमलामध्यें पोंचवितो. एवढ्याकरितांच श्रुतीमध्यें मनास अन्नमय व प्राणास आपोमय ह्मटलें आहे. कांहीं ग्रंथकार समान वायूचें स्थान नाभि आहे, असेंही ह्मणतात. पण तें मुख्य स्थानास उद्देशून आहे, असें समजावें. ह्मणजे समान वायूचें मुख्य स्थान नाभि आहे. पण वस्तुतः तो सर्व शरीरभर व्यापार करीत असतो. कांहीं सूक्ष्मदर्शी विद्वान्, नाग, कूर्म, कृकल, देवदत्त व धनंजय या पांच वायूंस धरून प्राणवायु दहा प्रकारचा आहे, असें ह्मणतात. ढेंकर देवविणारा वायु नाग, नेत्रांची उघड झांप करविणारा वायु कूर्म, शिंक आणणारा वायु कृकल; जांभयी देवविणारा वायु देवदत्त व शरीराचें पोषण करणारा वायु धनंजय होय. पण एकतर हे पांच वायु मानण्यांत गौरव दोष आहे व दुसरें त्यांच्याविषयीं श्रुतिस्मृति—प्रमाण नाहीं. यास्तव वेदान्तशास्त्र नागादिकांचा प्राणादि पांच वायूमध्येंच अंतर्भाव करितें.

आतां अंतःकरण व इंद्रियें यांच्या देवता सांगतों. श्रोत्रादि पांच ज्ञानेंद्रियांच्या देवता क्रमानें दिशा, वायु, आदित्य, वरुण व अश्वी या आहेत. कित्येक घ्राणेंद्रियांची पृथ्वी देवता मानितात. पांच कर्मेंद्रियांच्या देवता क्रमानें वह्नि, इंद्र, उपेंद्र, मृत्यु व प्रजापति या आहेत. मन, बुद्धि, अहंकार व चित्त या अंतकरणचतुष्टयाच्या चंद्र, चतुर्मुख, शंकर व अच्युत या चार देवता आहेत. आतां याविषयीं प्रमाण काय ह्मणून कदाचित् कोणी विचारील यास्तव त्याच्या समाधानाकरितां आह्मी असें सांगतों कीं सुबालोपनिषदामध्यें " श्रोत्र अध्यात्म्य, श्रोतव्य अधिभूत व त्यांतील दिशा अधिदैव होय " इत्यादि—अर्थकश्रुतीच्या आधारानेंच आह्मीं हें वरील वर्णन केलें आहे व तार्किकांच्या ग्रंथांपेक्षां वेदान्त ग्रंथांमध्यें जो विशेष आहे तो हाच कीं—त्यांमध्यें श्रुतीनें न सांगितलेली कोणतीही गोष्ट यावयाची नाहीं. शिवाय या देवतांची सिद्धि

अनुमानानेंही होते. कशी ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. या जगामध्यें जें जें अचेतन कारण आहे तें तें चेतनाचा आश्रय करूनच कोणतेंहीं कार्य उत्पन्न करीत असतें. मातीच्या घटादि सर्व विकारांचें माती हें कारण आहे. पण चेतन जो कुंभार त्याचा आश्रय केल्यावांचून त्याला आपलें कार्य करितां येत नाहीं. याच न्यायानें जड इंद्रियें कोणातरी चेतनाचा आश्रय करूनच आपलें ऐकणें, पहाणें इत्यादि करूं शकतात, असें मानावयास पाहिजे. आतां त्यांस जीवच प्रेरणा करितो ह्मणजे जीवाचा आश्रय करूनच तीं आपापलीं कार्यें करितात, असें जर ह्मटलें तर तेंही सयुक्तिक ठरत नाहीं. कारण जीवास सदा सुख पाहिजे असतें. तेव्हां इंद्रियांस प्रेरणा करण्याचें जर त्याच्या स्वाधीन असतें तर त्यानें त्यांस आपल्यास अनुकूल असलेल्या विषयांकडेच प्रेरित केलें असतें. प्रतिकूल विषयांकडे त्यांस मुळींच जाऊं दिलें नसतें. कारण अनुकूल विषयांपासून सुख होतें व प्रतिकूल विषयांपासून दुःख होतें हें प्राणीमात्रास ठाऊक आहे. पण असा अनुभव कधींच येत नाहीं. तर उलट अश्राव्य शब्दांचें श्रवण, अग्नीचा स्पर्श, शत्रूचें दर्शन, कडुपदार्थाचें ज्ञान व दुर्गंध येणें हीं सर्व कार्यें होतात. त्यांवरून जीव इंद्रियांचा प्रेरक नसून पूर्वोक्त देवताच त्यांच्या प्रेरक आहेत, असें ठरतें. पराधीन प्राण्यांच्या देवता त्यांच्या अधीन नसल्यामुळें त्या त्यांच्या पुण्यपापाप्रमाणें इष्ट किंवा अनिष्ट विषयांकडे इंद्रियांस प्रेरित करितात. असो; एवढावेळपर्यंत सतरा लिंगयुक्त सक्ष्मशरीराचें वर्णन झालें. आतां तैत्तिरीयोपनिषदांमध्यें जे पांच कोश सांगितलेले आहेत त्यांचा स्थूल, सूक्ष्म व कारण या तीन देहामध्यें कसा अंतर्भाव होतो तें सांगतों.

कृष्ण यजुर्वेदाच्या तैत्तिरीयोपनिषदामध्यें अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय व आनंदमय असे पांच कोश सांगितलेले आहेत. ते आत्म्यास आच्छादित करणारे असल्यामुळें त्यांस कोश ही यथार्थ संज्ञा प्राप्त झाली आहे. व्यवहारांतही खड्ग(तरवारी)स आच्छादित करणाऱ्या म्यानास कोश ह्मणतात. स्थूल शरीराचें वर्णन पुढें होणार आहे. त्यासच अन्नमय कोश ह्मणतात. हा कोश कार्य व कारण असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांतील आह्मां जीवांचें जें व्यष्टि शरीर तो कार्यरूप अन्नमय कोश व विराटाचें जें समष्टि स्थूल शरीर आहे तो कारणरूप अन्नमयकोश होय. पुढील कोशांचेही असेच व्यष्टिसमष्टीरूप

कार्यकारणभेद समजावे. पूर्वोक्त सूक्ष्मशरीर प्राणमय, मनोमय व विज्ञानमय कोशरूप आहे. ह्मणजे वागादि पांच कर्मेंद्रियें व प्राण यांचा प्राणमय कोश; कर्मेंद्रियें व मन मिळून मनोमय कोश व ज्ञानेंद्रियें आणि बुद्धि मिळून विज्ञानमय कोश होतो. हा विज्ञानमय कोशच आत्म्याच्या ठायीं कर्तृत्व आणणारी उपाधि होय. ह्मणजे या विज्ञानमयामुळेंच आत्मा कर्ता होतो. कारण "या विज्ञानमय उपाधीमुळें आत्मा यज्ञ करितो व कर्मे करितो" असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. आतां आनंदमयाचें वर्णन करण्यापूर्वी अंतःकरणाच्या सात्त्विक वृत्तींतील कांहीं विशेष सांगितला पाहिजे. अंतःकरणाची सात्त्विक वृत्ति दोन प्रकारची आहे. एक निश्चयरूप व दुसरी सुखाकार. त्यांतील निश्चयी वृत्तीस बुद्धि ह्मणतात. ती विज्ञानमय कोशरूप असल्यामुळें तिनें युक्त झालेल्या जीवात्म्यास कर्ता, ज्ञाता, प्रमाता इत्यादि नांवें प्राप्त होतात. अंतःकरणाची जी सुखाकार वृत्ति आहे ती आत्म्याच्या भोक्तेपणाची उपाधि होय. अर्थात् वस्तुतः भोक्ता नसलेला आत्मा या सुखाकार वृत्तीनें युक्त झाला असतां भोक्ता होतो. या अंतःकरणाच्या सुखाकार वृत्तीचे प्रिय, मोद व प्रमोद असे तीन अवांतर भेद तैत्तिरीयोपनिषदांत सांगितलेले आहेत. इष्ट वस्तूचें दर्शन झालें असतां जें सुख होतें त्यास प्रिय, त्याची प्राप्ति झाली असतां जें सुख होतें त्यास मोद व त्याच्या भोगापासून जें सुख होतें त्यास प्रमोद ह्मणतात. या भोक्तेपणाच्या उपाधिरूप जें सकारण* अंतःकरण त्यास आनंदमय कोश ह्मणतात. याचा कारणशरीरांत अंतर्भाव होतो. कोणी तर अज्ञानासच आनंदमय कोश ह्मणतात.

सूक्ष्मशरीरही समष्टि व व्यष्टि असें दोन प्रकारचें आहे. आकाशादि अपंचीकृत पांच भूतें व त्यांच्या कार्यरूप अंतःकरण, इंद्रियें व प्राण या सर्वांस मिळून समष्टिसूक्ष्मशरीर ह्मणतात. या उपाधीनें युक्त असलेल्या चैतन्यास हिरण्यगर्भ, प्राण, सूत्रात्मा इत्यादि नांवें देतात. तें समष्टिसूक्ष्मशरीर, ज्ञानशक्तियुक्त अंतःकरण व ज्ञानेंद्रियें यांनीं युक्त असल्यामुळें ज्ञानशक्तिवालें आहे. यास्तव त्या उपाधीनें युक्त असलेल्या चैतन्यास हिरण्यगर्भ ह्मणतात. कारण

* कारणासह. अंतःकरणाचें कारण अज्ञान आहे. अर्थात् अज्ञानासह अंतःकरणास आनंदमय कोश ह्मणतात.

हिरण्य हा शब्द सुवर्णरूप तेजाचा वाचक आहे व ज्ञानही प्रकाशक आहे. अर्थात् ज्याच्या गर्भांत प्रकाश (तेज, ज्ञान) आहे तो हिरण्यगर्भ. तसेंच तें सूक्ष्मशरीर क्रियाशक्तियुक्त प्राण व कर्मेंद्रियें यांनीं युक्त असल्यामुळें क्रियाशक्तिवालेंही आहे. ह्मणून त्या उपाधीनें युक्त असलेल्या चैतन्यास प्राण ह्मणतात. वस्त्रामध्यें जशीं सूत्रें (धागे, सुतें) व्यापून रहातात त्याप्रमाणें ब्रंह्मांडामध्यें समष्टि सूक्ष्म शरीर व्यापून राहिलेलें आहे. त्यामुळें सक्ष्मशरीरोपहित चैतन्यास सूत्रात्मा असें ह्मणतात. किंवा पूर्वोक्त अपंचीकृत पांच भूतांपासून एक निराळेंच व्यापक सूक्ष्मशरीर होतें. त्याला समष्टि ह्मणतात व त्या उपाधीनें युक्त असलेल्या चैतन्यास हिरण्यगर्भ ह्मणतात. आतां प्रसंग आलेला असल्यामुळें अगोदर समष्टि व व्यष्टि यांचें लक्षण सांगूं या. नैयायिक गोत्व (गायपणा) सर्व गाईमध्यें अनुस्यूत (व्यापलेलें) असतें, असें मानितात. त्याप्रमाणें सर्व व्यष्टि(व्यक्ति)मध्यें जें अनुस्यूत असतें, त्यासच समष्टि ह्मणतात. याविषयीं " त्या अपंचीकृत§ पंच भूतांपासून एक सर्वत्र व्यापक सूत्रनामक समष्टिसूक्ष्मशरीर निर्माण झालें " अशा अर्थाची श्रुति प्रमाण आहे. तें परमात्म्याचें बोध करविणारें (सूचक) असल्यामुळें त्यास लिंग ह्मणतात. या सूक्ष्मशरीरास सांख्यशास्त्रकार महत्तत्त्व ह्मणतात. कांहीं ग्रंथकार या समष्टि व व्यष्टीची व्याख्या कांहींशी निराळी करितात. ती अशी ज्याप्रमाणें अनेक वृक्षांच्या समूहास वन ह्मणतात त्याप्रमाणें अनेक व्यष्टिसूक्ष्मशरीरांच्या समूहास समष्टि ह्मणतात. व वनांतील प्रत्येक व्यक्तास जसें वृक्ष ह्मणतात त्याप्रमाणें प्रत्येक लिंगशरीरास व्यष्टि ह्मणतात. ज्याप्रमाणें एक गोव्यक्ति दुसऱ्या गोव्यक्तींत अनुस्यूत होत नाहीं तर तिच्यापासून व्यावृत्त होते त्याप्रमाणें एक लिंगशरीर दुसऱ्या लिंगशरीरांत अनुस्यूत होत नाहीं तर तें त्याच्यापासून व्यावृत्त होतें. हा जो व्यावृत्तपणा तोच लिंगशरीरांतील व्यष्टिपणा होय. या व्यष्टि लिंगशरीरोपहित चैतन्यास तैजस ह्मणतात. तेज ह्मणजे अंतःकरण. त्यामध्यें उपहित (ह्मणजे त्या उपाधीनें युक्त) झाल्यामुळें चैतन्यास तैजस हें नांव प्राप्त झालें. तेव्हां ज्याप्रमाणें घटत्वादि जाति व घटादि व्यक्ति यांचें तादात्म्य होतें त्याप्रमाणें समष्टि लिंगशरीर व व्यष्टि लिंग-

§ तेभ्यः समभवत्सूत्रं लिंगं सर्वात्मकं महत् ।

शरीर यांचेंही तादात्म्य होतें. जे दोन पदार्थ व्यवहार दृष्ट्या परस्पर भिन्न असूनही वस्तुतः एक सत्तावाले असतात त्यांचें तादात्म्य होतें. जसें–तंतु (धागे, सूत) व वस्त्र यांचें किंवा गुण व गुणी यांचें तादात्म्य असतें. ह्मणजे व्यवहारामध्यें सूत व वस्त्र हे जरी भिन्न पदार्थ असले तरी तत्त्वतः पाहिल्यास वस्त्र ह्मणून कोणी निराळा पदार्थ नाहीं. तर तो सूताचाच समूह आहे. मात्र त्याची कांहीं विशेष प्रकारें रचना केल्यामुळें त्याच्या आकारांत फरक दिसतो एवढेंच. असो; हिरण्यगर्भाची अभेदोपासना केल्यानें उपासकास हिरण्यगर्भपणाची प्राप्ति होत असते. यास्तव समष्टि व व्यष्टि उपाधींच्या तादात्म्याचें वर्णन करून त्या उपाधियुक्त हिरण्यगर्भ व तैजस यांचेंही तादात्म्य सांगितलें आहे. सारांश कांहीं विद्वानांचें हें ह्मणणेंही निष्फळ नाहीं.

वादी—पण नैयायिक जाति व व्यक्ति यांचें तादात्म्य मानीत नाहींत. तर ते त्यांचा समवायसंबंध मानितात. तेव्हां जातिव्यक्तींच्या दृष्टान्तानें समष्टि व व्यष्टि यांच्या तादात्म्याचें वर्णन करणें व्यर्थ आहे.

सिद्धान्ती—पण " लक्षण आणि प्रमाण यांच्या योगानें वस्तूची सिद्धि होते " हा शास्त्रनियम तुला मान्य आहेना ?

वादी—हो. हा नियम मला मान्य आहे.

सिद्धान्ती—झालें तर. नैयायिकांनीं मानिलेल्या समवायाचें कांहीं लक्षण करितां येत नाहीं. व त्यास प्रमाणही नाहीं. तेव्हां त्याची कल्पना करणें व्यर्थ आहे.

वादी—असें कां ह्मणतां ? " जो नित्य संबंध तोच समवाय " असें समवायाचें लक्षण नैयायिक करीत असतात. व गुणगुणी, जातिव्यक्ति इत्यादिकांतील नित्य संबंध प्रत्यक्षादि प्रमाणावरूनही सिद्ध होत असतो.

सिद्धान्ती—नैयायिकांनीं तोंडानें एकादें कांहीं सांगितलें ह्मणजे तें खरेंच ठरतें, असा कांहीं नियम नाहीं. कारण श्रुतीनें ब्रह्म एकच व अद्वितीय आहे, असा परम सिद्धान्त सांगितला आहे; व तो नैयायिकांच्या तोंडी सांगण्यापेक्षां हजारों किंवा लाखों पटीनें अधिक ग्राह्य आहे. अर्थात् समवायास नित्य मानणें, हें श्रुतिविरुद्ध होय. कारण तोही नित्य झाल्यास ब्रह्माची अद्वितीयता राहिली कोठें ?

वादी—तुमच्या अद्वैत सिद्धांतांतही अज्ञान, अज्ञान व चेतन यांचा संबंध इत्यादिकांस अनादि§ व भावरूप मानिलें आहे, व जो जो अनादि भावरूप पदार्थ असतो तो तो नित्य असतो असा नियम आहे. तेव्हां हे अज्ञानादि अनेक नित्य पदार्थ असतांना ब्रह्माचें अद्वितीयत्व तरी कसें सिद्ध होणार ?

सिद्धान्ती—वेदान्तामध्यें ते अज्ञानादिक अनादि भावरूप पदार्थ ब्रह्माचे ठायीं अरोपित आहेत, असें मानिलें आहे. त्यामुळें ते अधिष्ठानरूप ब्रह्माहून भिन्न सत्तावाले नाहींत. ह्मणजे त्यांचें अधिष्ठान जें ब्रह्म त्याच्या सत्तेनें–(अस्तित्वानें) च ते पदार्थही सत्तावान् होत असतात. कारण आरोपित (भ्रमामुळें भासणारे) पदार्थ अधिष्ठानाच्या अस्तित्वानेंच अस्तित्ववान् झालेले असतात. जसें—रज्जूच्या ठायीं भासणारा सर्प किंवा शिंपीच्या ठायीं भासणारें रुपें रज्जूच्या व शिंपीच्या अस्तित्वानेंच " आहे " असें अस्तित्ववालें होतें. रज्जु व शिंपी यांचा नाश झाल्यास आरोपित सर्प व रुपें हीं दोन्हीं नाहींशीं होतात. सारांश आरोपित पदार्थांस अधिष्ठानाच्या सत्तेहून भिन्न सत्ता नसते. त्यामुळें अज्ञानादि अनादि पदार्थ विद्यमान असतांनाही ब्रह्माच्या अद्वितीयत्वाची हानि होत नाहीं. कारण घट, पट इत्यादि जे भिन्न सत्तावाले पदार्थ असतात ते सद्वितीय असतात असा नियम आहे. शिवाय ते अज्ञानादि अनादि भाव पदार्थ आरोपित असल्यामुळें ब्रह्मरूप अधिष्ठानाचें ज्ञान झालें असतां त्यांचा बाध होतो. कारण जे अनादि भाव पदार्थ आरोपित नसतात तेच नित्य असतात. असें एक ब्रह्मच आहे. अर्थात् तेंच एक नित्य होय व अज्ञानादि जे आरोपित अनादि भावरूप पदार्थ आहेत ते तुमच्या समवायाप्रमाणें वस्तुतः अनित्यच होत. तात्पर्य श्रुतिदृष्ट्या पाहिल्यास नित्य समवायाची सिद्धि होत नाहीं. आतां युक्तीच्या दृष्टीनें विचार करून काय निष्पन्न होतें तें दाखवितों. तुह्मी नैयायिक गुण व गुणी, क्रिया व क्रियावान्, अवयव व अवयवी, जाति व व्यक्ति आणि विशेष व नित्य द्रव्य यांचा

§ ब्रह्म, ईश्वर, जीव, अविद्या, अविद्येचा चैतन्याशीं संबंध व अनादि पदार्थांचा परस्पर भेद हे सहा अनादि पदार्थ आहेत.

समवाय संबंध मानीत असतां. पण तो * संबधी जे गुणगुणी इत्यादि पदार्थ त्यांच्याहून भिन्न आहे कीं अभिन्न आहे ? प्रथम पक्ष जर स्वीकाराल ह्मणजे तो समवाय आपल्या संबंधी पदार्थांहून निराळा आहे, असें जर ह्मणाल तर तो समवाय संबंधी पदार्थांशीं कोणत्या संबंधानें संबद्ध झाला आहे ? ह्मणजे गुण व गुणी किंवा क्रिया व क्रियावान् इत्यादिकांचा संबंध जसा समवाया(नित्य संबंधा)नें होतो तसा समवाय व गुण आणि समवाय व गुणी यांचा संबंध कोणत्या संबंधानें होतो. एक तर संयोग संबंधानें पदार्थ संबद्ध होतात. किंवा समवाय संबंधानें ते संबद्ध होतात. अथवा तादात्म्य, संनिकर्ष इत्यादि दुसरेही संबंध आहेत. त्यांपैकीं कोणत्या संबंधानें समवाय व समवायी यांचा संबंध होतो ? तें सांगा. त्यांचा संयोग संबंध होणें तर शक्य नाहीं. कारण दोन द्रव्यांचाच संयोग होत असतो. समवाय हें द्रव्य नव्हे, गुण, कर्म हीं सुद्धां द्रव्यें नव्हेत. तेव्हां संयोगावांचून दुसऱ्या कोणत्या तरी संबंधानें ते संबद्ध होतात, असें तुह्माला ह्मटलें पाहिजे. आतां समवाय आपल्यासंबंधी पदार्थांशीं समवाय संबंधानें संबद्ध होतो, असें जर ह्मणाल तर त्याच्यावर आत्माश्रय, अन्योन्याश्रय, चक्रिका व अनवस्था अशीं चार दूषणें येतात. कशीं ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों.

ज्याप्रमाणें गुण, गुणवान् पदार्थांमध्यें समवाय संबंधानें रहातो त्याप्रमाणें समवायही गुण व गुणवान् पदार्थ यांचे ठायीं समवाय संबंधानेंच रहातो; असें जर ह्मणाल तर आह्मी असें विचारूं कीं हे दोन समवाय निरनिराळे आहेत कीं एकच. "एकच" असें जर ह्मणाल तर आत्माश्रय दोष येईल. कारण आपल्या स्थितीस आपलीच अपेक्षा असणें हें आत्माश्रयाचें लक्षण होय. समवाय व समवायी यांचा समवाय संबंध आहे, असें मानिल्यास व ते दोन्ही समवाय एकच आहेत, असें ह्मटल्यास पहिल्या समवायाच्या स्थितीस दुसऱ्या समवायाची अपेक्षा असते असें उघड होतें. कारण त्यावांचून समवाय व समवायी यांचा संबंध होणें शक्य नाहीं. अर्थात् आपल्या स्थिती(अस्तित्वा)स आपलीच अपेक्षा असणें हें आत्माश्रयाचें पूर्ण लक्षण येथें आहे. बरें हा दोष चुकविण्याकरितां

* ज्यांचा संबंध होतो ते संबंधी. जसें—हात व पुस्तक यांचा संबंध झाल्यास ते दोन्ही पदार्थ संबंधी होत.

ते दोन्ही समवाय निरनिराळे आहेत ह्मणून जर ह्मणाल तर तो दुसरा समवाय आपल्या संबंधी पदार्थांमध्यें ह्मणजे पहिला समवाय व समवायी पदार्थ यांमध्यें कोणत्या संबंधानें रहातो. संयोग संबंधानें राहणार नाहीं हें तर वर सांगितलेंच आहे. बरें समवाय संबंधानें रहातो ह्मणून ह्मणावें तर तो समवाय या दुसऱ्या समवायाहून निराळा आहे कीं ते दोन्ही एकच ? एकच ह्मणून ह्मटल्यास वरील आत्माश्रय दोष पुनः येतो व तो समवाय पहिल्या समवायामुळें रहातो ह्मणून ह्मणावें तर अन्योन्याश्रय दोष येतो. कारण पहिला समवाय आपल्या संबंधी पदार्थांमध्यें दुसऱ्या समवायामुळें राहिला होता व आतां हा दुसरा समवाय आपल्या समवायींमध्यें पहिल्या समवायामुळें रहातो असें सांगतां, हाच अन्योन्याश्रय दोष होय. ह्मणजे आपल्या स्थितीस दुसऱ्या कोणाची अपेक्षा असणें व त्याच्या स्थितीस आपली अपेक्षा असणें हें अन्योन्याश्रयाचें लक्षण आहे. आतां या दोषांची निवृत्ति करण्याकरितां दुसरा समवाय आपल्या संबंधी पदार्थांमध्यें तिसऱ्याच एका समवायसंबंधानें रहातो, असें जर ह्मटलें तर " तो तरी आपल्या समवायी पदार्थांमध्यें कसा राहतो " हा प्रश्न येतोच. व तो आपला आपणच रहातो ह्मणून ह्मटल्यास अन्योन्याश्रय व पहिल्या समवायामुळें रहातो ह्मणून ह्मटल्यास चक्रिका दोष प्राप्त होतो. आत्माश्रय व अन्योन्याश्रय यांची लक्षणें वर सांगितलीं आहेत. यास्तव आतां चक्रिका दोषाचेंच काय तें लक्षण सांगावयाचें आहे. पहिल्या समवायास आपल्या स्थितीकरितां दुसऱ्या समवायाची अपेक्षा असणें, दुसऱ्यास तिसऱ्याची असणें व तिसऱ्यास पुनः पहिल्याची अपेक्षा असणें हाच चक्रिका-दोष आहे. चक्र वर्तुळ असतें व त्याची गति वारंवार आपल्या मर्यादेंतच होत असते. त्याच्या बाहेर कधींही जात नाहीं. त्याप्रमाणें तेथेंही एकास दुसऱ्याची अपेक्षा, दुसऱ्यास तिसऱ्याची व तिसऱ्यास पहिल्याची पुनः पहिल्यास दुसऱ्याची, दुसऱ्यास तिसऱ्यची व तिसऱ्यास पुनः पहिल्याची. अशा रीतीनें कितीही जरी फेऱ्या मारिल्या तरी या चक्रांतून सुटका होत नाहीं. ह्मणून यास चक्रिका असें ह्मणतात. या दोषांतून मोकळें होण्याकरितां तिसरा समवाय चवथ्या समवायामुळें आपल्या संबंधींमध्यें रहातो असें जर ह्मणावें तर त्याच्या स्थितीकरितां पांचव्या समवायाची कल्पना करावी लागणार. पांचव्या करितां सहाव्या समवायाची कल्पना अवश्य होणार व

याप्रमाणें विश्रांतिरहित अशा समवायांचा प्रवाह मानावा लागणार; आणि त्यामुळें अनवस्था दोष प्राप्त होणार! तात्पर्य समवाय आपल्या संबंधियांमध्यें संयोग संबंधानें किंवा समवाय संबंधानें रहातो, असें ह्मणतां येत नाहीं. आतां या दोन संबंधांहून निराळ्या अशा तिसऱ्याच एकाद्या संबंधानें तो आपल्या समवायी पदार्थांमध्यें रहातो ह्मणून ह्मणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, संयोग व समवाय या दोन संबंधांहून निराळा संबंध तुह्मांस सिद्धच करितां येत नाहीं. तें कसें ह्मणून विचाराल तर सांगतों. समवाय आपल्या समवायीं- मध्यें स्वरूप संबंधानें रहातो, असें जर ह्मणाल तर स्वरूपसंबंध ह्मणून कोणी एक संबंध आहे हें कशावरून ? ह्मणजे या स्वरूप संबंधाची सिद्धि तुह्मी कोणत्या प्रमाणानें करणार ? शिवाय तुह्मी एकदां स्वरूपसंबंधाचा अंगीकार केलात कीं समवाय संबंध एकीकडे राहून त्याची जागा हा नवा संबंधच पटकावील. कारण स्वरूपसंबंध ह्मणजे तादात्म्य; तद्रूपता. गुण व गुणी यांचें तादात्म्य प्रत्यक्ष आहे. घट व घटाचें रूप यांचा एकजीव झालेला प्रत्यक्ष दिसतो. पण समवायाची स्थिति तशी नाहीं. त्याची सिद्धि अनुमानावरून होते. व्यवहारांत अनुमानापेक्षां अनुभवाची योग्यता अधिक मानितात. त्यामुळें स्वरूपसंबंध ग्राह्य होऊन समवाय अग्राह्य ठरेल. आतां हे सर्व दोष घालविण्याकरितां समवाय गुण व गुणी यांहून भिन्न नसून तद्रूपच आहे, असें जर ह्मणाल तर पूर्वींच्याहूनही मोठा दोष येईल. ह्मणजे तुमचा अपसिद्धांत होईल. आपल्या सिद्धांताच्या विरुद्ध बोलणें हें अपसिद्धान्ताचें सामान्य लक्षण आहे. तुह्मी समवाय हा पदार्थ गुणी (द्रव्य) व गुण यांहून निराळा मानीत असतां. तेव्हां तो गुणादिकांहून अभिन्न आहे, असें ह्मणतां कामां नये. तात्पर्य कोणत्याही रीतीनें समवायाच्या स्वरूपाची सिद्धि होत नाहीं. तसेंच त्याविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं. कारण समवाय अतींद्रिय आहे, असें तुह्मीच सांगत असल्यामुळें तो प्रत्यक्ष होऊं शकत नाहीं. अतींद्रिय ह्मणजे इंद्रियांस सोडून असणारा; इंद्रियांचा विषय न होणारा. अर्थात् अशा समवायाचें इंद्रियांच्या द्वारा ज्ञान होणें शक्य नाहीं व जें जें इंद्रियांच्या द्वारा ज्ञात न होणारें तें तें अप्रत्यक्ष होय. शिवाय घटामध्यें रूप समवायसंबंधानें रहातें, हा संकेत केवळ तुमच्या कल्पनामय आहे. तो सर्व शास्त्रकारांस मान्य नाहीं. त्यामुळें तिला प्रमाण ह्मणतां

६—५८५—२०००

येत नाहीं. याप्रमाणें हेतुरूप लिंगाचाच अभाव असल्यामुळें समवायाचें अनुमानही होऊं शकत नाहीं.

वादी—रूपवान् घट आहे, अशी जी केवळ " घट आहे " या वाक्याहून निराळ्याप्रकारची बुद्धि होते ती रूप हें विशेषण व घट हें विशेष्य यांच्या योगानें होत असते. अशा बुद्धीस विशिष्ट बुद्धि असें ह्मणतात. कारण जी बुद्धि विशेषण व विशेष्य यांच्या संबंधास विषय करिते तिला विशिष्ट बुद्धि ह्मणतात. ज्याप्रमाणें दंडी पुरुष (दंडवाला पुरुष), या वाक्यावरून होणारी बुद्धि केवल पुरुषास विषय करीत नाहीं. तर दंड व पुरुष या दोघांच्या संयोगास विषय करिते. (संयोग हा एक संबंध आहे, हें वर स्पष्ट झालेंच आहे.) त्याप्रमाणें "रूपवान् घट" ही विशिष्टबुद्धि त्या रूपगुणरूप विशेषणाच्या व घटरूप विशेष्याच्या समवायसंबंधास विषय करिते. अशाप्रकारचें अनुमान प्रमाण असतांना तें नाहीं ह्मणून ह्मणणें अयोग्य आहे.

सिद्धान्ती—तुह्मी सांगतां त्या रीतीनें समवायाची तर सिद्धि होत नाहींच, पण उलट त्यांच्या तादात्म्याची मात्र सिद्धि होते. कारण समवायाच्या लक्षणाचें व प्रमाणाचें निरूपण करितां येत नाहीं, हें वर सांगितलेंच आहे; व समवायाची असिद्धि झाली असतां जाति व व्यक्ति यांचा तादात्म्यसंबंधच सिद्ध होतो. सारांश पूर्वोक्त जाति–व्यक्तींच्या दृष्टान्तानें समष्टि व व्यष्टि–सूक्ष्मशरीरांचा तादात्म्य संबंध संभवतो. या समवायाविषयीं तार्किकांमध्येंही ऐकमत्य नाहीं. ह्मणजे त्यांच्यामध्येंही बराच मतभेद आहे. कोणी समवायास अतींद्रिय मानितात; कोणी प्रत्यक्ष मानितात. कोणी त्यास एक मानितात; कोणी अनेक मानितात. सारांश या काल्पनिक समवायाविषयीं त्यांच्या कल्पकांमध्येंच जर एवढा मोठा वाद आहे तर श्रुतिबाह्य कल्पनेस मुळींच थारा न देणाऱ्या आह्मां वेदान्त्यांस त्याचें मुळींच महत्त्व न वाटल्यास त्यांत आश्चर्य तें कोणतें ?

वादी—असें जरी आहे, तरी समष्टि सूक्ष्मशरीर व व्यष्टि सूक्ष्मशरीर यांचें तादात्म्य संभवत नाहीं. कारण कार्याचा उपादान कारणाशीं तादात्म्यसंबंध असतो. जसें—वस्त्ररूप कार्याचा त्याच्या सुतांशीं ह्मणजे तंतुरूप कारणाशीं तादात्म्यसंबंध आहे. पण व्यष्टि व समष्टि यांमध्यें कार्यकारणभाव नाहीं. ह्मणजे व्यष्टीचें समष्टि हें उपादान कारण नव्हे. तर पूर्वी (पृष्ठ ६७) सांगितल्याप्रमाणें

आकाशादि पांच सूक्ष्म भूतें हें त्याचें उपादान कारण आहे. यास्तव व्यष्टि-समष्टींचें तादात्म्य आहे, असें वर्णन करणें असंगत होय.

सिद्धान्ती—जीं अपंचीकृत सूक्ष्मभूतें व्यष्टि सूक्ष्मशरीरांचें उपादान कारण आहेत तींच समष्टि सूक्ष्मशरीराच्या अंतर्गत आहेत. ह्मणजे तीं सूक्ष्मभूतें समष्टि सूक्ष्मशरीराहून भिन्न नाहींत. त्यामुळें त्यांचा उपादान–उपादेयभाव संभवतो. अर्थात् त्यांचा तादात्म्यसंबंध आहे, असें वर्णन करणें अयोग्य नव्हे.

असो; हें सूक्ष्मशरीर, व अविद्या, काम आणि कर्म यांच्या समुदायास पुर्यष्टक असें ह्मणतात. पुर्यष्टक ह्मणजे आठ पुरींचा समूह. १ पांच ज्ञानेंद्रियें, २ पांच कर्मेंद्रियें, ३ पांच प्राण, ४ अंतःकरण चतुष्टय, ५ पांच सूक्ष्मभूतें, ६ अविद्या, ७ काम व ८ कर्म हीं तीं आठ पुरें होत. यांच्या समूहास पुर्यष्टक ह्मणतात. या आठ पुरींतील पहिल्या पांचांचें वर्णन वर होऊन गेलें आहे. यास्तव शेवटच्या तीन पुरींचें मात्र वर्णन करितों.

येथें अविद्या शब्दानें कार्याविद्येचें ग्रहण करावें. अन्य पदार्थांच्याठायीं अन्य पदार्थांची बुद्धि (भावना) होणें, हीच कार्य–अविद्या होय. हिचे–१ अनित्य पदार्थांचे ठायीं नित्यबुद्धि, २ अशुद्ध पदार्थांचे ठायीं शुद्धबुद्धि, ३ जें सुखरूप नव्हे त्याच्याठायीं सुखबुद्धि ४ व जो आत्मा नव्हे त्याच्याठायीं आत्मबुद्धि,–असे चार भेद आहेत. स्वर्गलोक, ब्रह्मलोक इत्यादि जरी वस्तुतः अनित्य आहेत तरी कर्म, उपासना इत्यादिकांचें तें फल असल्यामुळें, ते नित्य होत, अशी बुद्धि करणें हें पहिल्या प्रकारच्या अविद्येचें उदाहरण होय. मल,मूत्र,रक्त,मांस,हाडें, कफ इत्यादि अशुद्ध पदार्थांनीं भरलेल्या आपल्या व स्त्रीपुत्रादिकांच्या शरीराचे ठायीं शुद्धबुद्धि ठेवणें, हें दुसऱ्या प्रकारच्या कार्याविद्येचें उदाहरण आहे. संसारांत क्षणोंक्षणीं होणारी जी पीडा (दुःख) तिला सुख समजणें व निषिद्ध हिंसा, सुरापान इत्यादि जीं दुःखाचीं साधनें त्यांस सुखाचीं साधनें समजणें हें तिसऱ्या कार्याविद्येचें उदाहरण आहे; आणि देह, इंद्रियें इत्यादि जे अनात्म (आत्मा नसलेले) पदार्थ त्यांच्याठायीं अहं (मी) अशी भावना ठेवणें हें चवथ्या कार्याविद्येचें उदाहरण होय. हें अविद्येचें निरूपण झालें.

आतां काम व कर्म ह्मणजे काय तें सांगतों. ही अमुक एक वस्तु मला प्राप्त व्हावी अशाप्रकारची जी अंतःकरणाची वृत्ति तीच काम होय. यास संस्कृत भाषेंत राग असेंही ह्मणतात. कर्म संचित, आगामि (क्रियमाण) व प्रारब्ध असें तीन

प्रकारचें आहे. व त्या तीन प्रकारच्याही कर्मांचे निषिद्ध व विहित असे दोन प्रकार आहेत. ह्मणजे निषिद्ध संचित, निषिद्ध आगामि व निषिद्ध प्रारब्ध आणि विहित संचित, विहित आगामि व विहित प्रारब्ध असे एकंदर त्याचे सहा प्रकार होतात. संध्यावंदन, अग्निहोत्र इत्यादि कर्मे विहित होत; कारण शास्त्रानें त्यांचें विधान केलें आहे. श्रुतिस्मृतिरूप शास्त्रानें जें करावें ह्मणून सांगितलेलें असतें तें विहित होय. ब्राह्मणाची हत्या, सुरापान, सोन्याची चोरी इत्यादि निषिद्ध कर्में होत. कारण श्रुतिस्मृतिरूपशास्त्रानें त्यांचा "करूं नये" असा निषेध केलेला आहे. विहित कर्मांपासून पुरुषाचे ठायीं धर्म उत्पन्न होतो व निषिद्ध कर्मांपासून अधर्म उत्पन्न होतो. या धर्माधर्मांस शास्त्रामध्यें अदृष्ट किंवा अपूर्व असेंही ह्मणतात. धर्मरूप अदृष्ट पुरुषास सुखरूप फल देतें व अधर्मरूप अदृष्ट पुरुषास दुःखरूप फल देतें.

आतां संचित, आगामि व प्रारब्ध यांचें स्वरूप सांगतों---पूर्वी अनेक जन्मीं किंवा या जन्मीं केलेलें जें शुभाशुभ कर्म, कांहीं प्रतिबंधामुळें आपलें फल न देतां अदृष्टरूपानें रहातें तें संचित होय. तत्त्वज्ञानानंतर घडणारें जें कर्म तें आगामि कर्म होय, व संचित कर्मांतील जें बलवान् कर्म या वर्तमान देहाच्या उत्पत्तीस कारण होतें, तें प्रारब्ध कर्म होय.

आतां त्या कर्मांचा नाश कसा होतो तें सांगतों. संचित व क्रियमाण या कर्मांचा फलाच्या भोगानें, विरोधि कर्म केल्यानें आणि ब्रह्मसाक्षात्कारानें क्षय होतो. वस्तुतः प्रत्यक्ष क्रिया तर, क्रिया संपतांच नाहींशी होते. पण त्या क्रियेपासून उत्पन्न होणारें धर्मरूप किंवा अधर्मरूप अदृष्ट वरील तिन्हींपैकीं कांहींतरी एक होईपर्यंत रहातें. प्रारब्ध कर्मांच्या नाशाचा एकच उपाय आहे व तो भोग हाच होय. ह्मणजे प्रारब्धकर्म भोगावाचून कधींही क्षीण होत नाहीं. विरोधि कर्म व तत्त्वज्ञान हे उपाय प्रारब्धाच्या नाशास कारण होत नाहींत. "केलेलें शुभ व अशुभ कर्म अवश्य भोगलें पाहिजे."* "शेंकडों कोटी कल्पांनींही केलेलें कर्म भोगल्यावांचून क्षीण होत नाहीं."‡ हीं वचनें भोगानेंच कर्मांचा नाश होतो, असें सांगत

* अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम्। ‡ नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि।

आहेत. तसेंच " जें *अज्ञानामुळें घडलेलें कर्म असतें तें प्रायश्चित्तांनीं नाहींसें होतें. " हें वचन प्रायश्चित्त-कर्मामुळें पापकर्म नष्ट होतें, असें सांगत आहे. पण त्यांतूनही प्रायश्चित्तामुळें पापकर्मांचाच कायतो नाश होतो; व कर्मनाशा-नदीच्या जलास स्पर्श केला असतां पुण्यकर्मांचा नाश होतो. त्याचप्रमाणें "¶ब्रह्मसाक्षात्कार झाला असतां विद्वान् पुरुषाच्या प्रारब्धकर्मांवाचून इतर कर्मांचा (ह्मणजे संचित व क्रियमाण कर्मांचा) नाश होतो. " व "‡ज्ञानरूप अग्नि सर्व कर्मांचें भस्म करितो " अशीं श्रुतिस्मृतिवचनें आहेत; व तीं ब्रह्मज्ञानानें कर्मांचा क्षय होतो, असें सांगतात. " प्रारब्ध$ कर्म भोगानें क्षीण होतें; " " विद्वान्+ पुरुष फळ भोगून प्रारब्ध कर्मांचा क्षय करितो व शरीर-पाता (मरणा) नंतर निर्विशेष ब्रह्मभावास प्राप्त होतो " इत्यादि वचनें केवळ भोगानेंच प्रारब्ध कर्मांचा क्षय होतो, असें स्पष्ट सांगत आहेत. तस्मात् भोग, प्रायश्चित्त, विरोधी कर्म व ज्ञान यांच्या योगानें कर्मांचा नाश होतो, ही गोष्ट शास्त्रसिद्ध आहे.

वादी—हें तुमचें ह्मणणें मला समजलें. पण त्याविषयीं अजून एक शंका आहे. प्रायश्चित्त किंवा तत्त्वज्ञान यांच्या योगानें संचित कर्मांचा नाश होणें संभवेल. पण तत्त्वज्ञानानंतर घडणाऱ्या आगामि कर्मांचा नाश त्याच ज्ञानानें कसा होईल ?

सिद्धान्ती—ज्ञानी पुरुषास ज्ञानाच्या प्रभावानें त्या आगामि कर्मांचा लेप होत नाहीं; व त्यामुळें तीं आगामि (क्रियमाण) कर्में तत्त्वज्ञ पुरुषास फल देण्यास समर्थ होत नाहींत. आपलें फल देण्यास असमर्थ होणें हाच त्यांचा नाश होय. याविषयीं " ज्ञान§ होतांच ज्ञान्याच्या संचित कर्मांचा नाश होतो व ज्ञानानंतर घडणाऱ्या क्रियमाण कर्मांचा त्यास लेप लागत नाहीं;

---

* प्रायश्चित्तैरपैत्येनो यदज्ञानकृतं भवेत् ।

¶ क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ।

‡ ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ।

$ प्रारब्धं भोगतो नश्येत् ।

\+ भोगेन त्वितरे क्षपयित्वा संपद्यते ।

§ तदधिगम उत्तरपूर्वाघयोरश्लेषविनाशौ तद्व्यपदेशात् । ब्र. सू. अ. ४.

असा श्रुतीनें स्पष्ट निर्देश केला आहे." अशा अर्थाचें वेदान्त सूत्र प्रमाण आहे. आतां या सूत्रांत ज्या श्रुतीचा हवाला दिलेला आहे त्या श्रुति कोणत्या तें मी सांगतों. "$ज्याप्रमाणें मुंजा नामक गवताची काडी अग्नींत टाकिली असतां ती तत्काल दग्ध होते त्याप्रमाणें या विद्वान् पुरुषाचीं सर्व पूर्व संचित कर्में ब्रह्मज्ञानरूप अग्नीच्या योगानें दग्ध होतात," या अर्थाची श्रुति, ज्ञानाच्या योगानें तत्त्ववेत्त्याच्या संचित कर्मांचा नाश होतो, हें सांगते व "*ज्याप्रमाणें जलांतील कमलाच्या पानास जलाचा लेप होत नाहीं त्याप्रमाणें तत्त्ववेत्त्यास पापाचा लेप होत नाहीं," अशा अर्थाची श्रुति, विद्वान् पुरुषास आगामि कर्मांचा लेप होत नाहीं, असें सांगते. या सूत्रामध्यें व श्रुतीमध्यें जो पाप शब्द आला आहे तो पुण्यकर्मांचाही उपलक्षक आहे. ह्मणजे त्यावरून पुण्यकर्मांचेंही ग्रहण करावें. अर्थात् विद्वानाच्या संचित व क्रियमाण पापपुण्यांचा क्षय होतो, असें समजावें. कारण "त्याचें †पुण्यकर्म सुहृदांस व पापकर्म शत्रूंस प्राप्त होतें" या अर्थाची श्रुति विद्वानाचीं आगामी पुण्यकर्में त्याच्या निष्काम भक्तांस प्राप्त होतात व आगामी पापकर्में त्याच्या निंदकांस प्राप्त होतात, असें सांगत आहे. यास्तव पूर्वोक्त पापशब्दाचा-पुण्य व पाप-असा अर्थ समजावा.

आतां ब्रह्मसाक्षात्कारानें कर्मनाशमात्र होतो, त्यावाचून दुसरें कांहीं होत नाहीं, असें कोणी समजेल; पण तें बरोबर नाहीं कारण आत्मसाक्षात्कार झाला असतां अविद्यादि पांच क्लेशांचाही नाश होतो. अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष व अभिनिवेश हे ते पांच क्लेश होत. अविद्या कार्यरूप व कारणरूप अशी दोन प्रकारची आहे व तिचें निरूपण पूर्वींच झालेलें आहे. अहंकाराची जी सूक्ष्म अवस्था तीच अस्मिता होय. हिलाच अहंकाराचें बीज ह्मटलें तरी चालेल. या अस्मितेलाच सांख्य शास्त्रांत महत्तत्त्व व वेदांतशास्त्रांत सामान्य अहंकार असें ह्मणतात. हा अमुक अमुक पदार्थ मला प्राप्त व्हावा अशी जी अंतःकरणाची वृत्ति तीच राग होय. द्वेष ह्मणजे क्रोध. एकदां

$ तद्यथेषीकातूलमग्नौ प्रोतं प्रदूयेतैवं हास्य सर्वे पाप्मानः प्रदूयन्ते ।

* यथा पुष्करपलाशे आपो न श्लिष्यन्त एवमेवंविदि पापं कर्म न श्लिष्यते ।

† सुहृदः साधुकृत्यं द्विषन्तः पापकृत्यं ।

स्वीकार केलेल्या देहादि पदार्थांचा पुनरपि त्याग करण्याची इच्छा न करणें किंवा त्याच्या त्यागाची कल्पनाही असह्य होणें, हा अभिनिवेश होय. या पांच क्लेशांची ब्रह्मसाक्षात्काराच्या योगानें निवृत्ति होते. कशावरून ह्मणून ह्मणाल, तर सांगतों. "हा ‡साधक, स्वयंप्रकाश परब्रह्माचा "मी ब्रह्म आहें" अशाप्रकारें साक्षात्कार झाला असतां अविद्यादि सर्व (पांच) पाशां (क्लेशां)-पासून मुक्त होतो." अशा अर्थाची श्रुति याविषयीं प्रमाण आहे. असो; आतां या प्रासंगिक विचारास सोडून प्रकृत विषयाकडे वळूं या.

येथपर्यंत सूक्ष्मशरीराच्या उत्पत्तीचें निरूपण केलें. आतां यापुढें स्थूल भूतांच्या उत्पत्तीचा प्रकार सांगावयाचा आहे. पंचीकरण भावास प्राप्त झालेल्या पांच भूतांस स्थूल भूतें ह्मणतात. हीं पूर्वोक्त अपंचीकृत पंचभूतांतील तमोगुणाच्या अंशांपासून उत्पन्न होतात. पण पंचीकरण कसें होतें तें प्रथम सांगितलें पाहिजे. ज्यांच्यामध्यें तमोगुण मुख्य आहे व दुसरे दोन गुण केवल अंशरूप आहेत, अशा पांच सूक्ष्मभूतांचे प्रथम बरोबर दोन दोन भाग करावे व त्यांतील प्रत्येक भूताच्या एकेका अर्ध्या भागास एकीकडे ठेवून राहिलेल्या दुसऱ्या भागांचे चार चार भाग करावे. ह्मणजे प्रत्येक भूताचा एक अष्टमांश, या प्रमाणाचे हे सर्व मिळून वीस भाग होतात. नंतर राखून ठेविलेल्या आकाशाच्या अर्ध्या भागांत वायु, तेज, आप, व पृथ्वी यांचा प्रत्येकीं एकेक अष्टमांश भाग मिळवावा. ह्मणजे आकाशाचें ($\frac{१}{२}+\frac{१}{८}+\frac{१}{८}+\frac{१}{८}+\frac{१}{८}=१$) हें प्रमाण होतें व तें पंचीकृत झालेलें असल्यामुळें त्यास पंचीकृत आकाश असें ह्मणतात. तसेंच वायूच्या अर्ध्या भागांत आकाश, तेज, आप व पृथ्वी यांचा प्रत्येकीं आठवा भाग मिळविला असतां पंचीकृत वायु होतो; तेजाच्या अर्ध्या भागांत तेजावांचून इतर भूतांचे अष्टमांश मिळविले असतां पंचीकृत तेज होतें; आपाच्या अर्ध्या भागांत जलावांचून इतर भूतांचे अष्टमांश मिळविले असतां पंचीकृत जल होतें व पृथ्वीच्या अर्ध्या भागांत आकाश, वायु, तेज व जल यांचें अष्टमांश मिळविले असतां स्थूल–पंचीकृत पृथ्वी होते. हा पंचीकरणाचा एक प्रकार झाला.

दुसरे कित्येक ग्रंथकार या पंचीकरणाचा निराळाच प्रकार सांगतात. तो असा—प्रत्येक भूताचे दोन विषम भाग करावे. अर्थात् एक

---

‡ ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः ।

भाग चार अंशांचा व दुसरा एक अंशाचा. म्हणजे पहिल्या भागांत भूताचा ४/५ अंश व दुसऱ्यांत १/५ अंश येतो. पुनः त्या दुसऱ्या अंशाचे सारखे पांच भाग करावे. ह्मणजे त्या प्रत्येकांत भूताचा एक–पंचविसांश येतो. पुढें भूतांच्या पांची मोठ्या भागांत क्रमानें, एक-एक असे हे सर्व भाग मिळवावे. असें केल्यानें प्रत्येक स्थूल भूतांत एकवीस–पंचविसांश मूल भूत व चार पंचविसांश इतर चार भूतें येतात; व याप्रमाणें तें एक पूर्ण भूत होतें. उदाहरणार्थ–आकाश हें भूत घेतल्यास त्यांत पंचीकरणाच्या या दुसऱ्या रीतीप्रमाणें आकाशाचे एकवीस भाग, वायूचा एक भाग, तेजाचा एक भाग, जलाचा एक भाग व पृथ्वीचा एक भाग असतो. तसेंच वायु हें तत्त्व घेतल्यास त्यांत वायूचे एकवीस भाग, आकाशाचा एक भाग, तेजाचा एक भाग, जलाचा एक भाग व पृथ्वीचा एक भाग मिळून एकंदर पंचवीस भाग असतात. तेज, जल व पृथ्वी यांतील भागही असेच असतात, असें समजावें.

पंचीकरणाच्या या दोन्ही प्रकारांत जो भेद आहे तो असा-पहिल्या पद्धतीप्रमाणें प्रत्येक स्थूल भूतांत एक द्वितीयांश तें भूत, व प्रत्येकीं एक-अष्टमांश याप्रमाणें सर्व मिळून एक द्वितीयांश दुसरीं चार भूतें येतात; आणि दुसऱ्या पद्धतीप्रमाणें प्रत्येक स्थूल भूतांत एकवीस-पंचवीसांश मुख्य भूत व प्रत्येकीं एक पंचवीसांश याप्रमाणें सर्व मिळून चार-पंचविसांस इतर चार भूतें येतात.

याविषयीं वाचस्पतिमिश्रांचे कांहीं निराळेंच ह्मणणें आहे. तें असें—छान्दोग्य उपनिषदामध्यें तेज, जल व पृथ्वी या तीन भूतांचीच उत्पत्ति सांगून " त्या* पृथ्वी, आप व तेज यांतलि प्रत्येकास त्रिवृत् (तिघांची मिसळ) करितों " असें ह्मणून परमेश्वरानें त्यांचें त्रिवृत्करण केलें, असें स्पष्ट ह्मटलें आहे. त्रिवृत्करण्याचा प्रकार असा–प्रत्येक भूताचे सारखे दोन भाग करावे व नंतर त्यांतील एक एक भाग निराळा राखून ठेऊन नंतर तेजाच्या दुसऱ्या भागाचे पुनः दोन भाग करावे. त्यांतील एक जलाच्या राखून ठेविलेल्या भागामध्यें व दुसरा पृथ्वीच्या अर्ध्या भागामध्यें मिळवावा. त्याचप्रमाणें जलाच्या दुसऱ्या अर्धाचे दोन भाग करून त्यांतील एक तेजाच्या अर्ध्या भागामध्यें व दुसरा पृथ्वीच्या अर्ध्या भागामध्यें मिळवावा व पृथ्वीच्या अर्ध्या भागाचीही तशीच व्यवस्था करावी. असें केल्यानें तेजादि तिन्ही भूतें

* तासां त्रिवृतं त्रिवृतं एकैकं करवाणि ।

त्रिवृत्त होतात. या त्रिवृत्करणाविषयीं ती पूर्वोक्त श्रुति व व्यास भगवानांचें सूत्र † प्रमाण आहे. पंचीकरणाविषयीं मात्र अशा प्रकारचें कोणतेंही सूत्र किंवा श्रुतिवचन नाहीं. यास्तव पंचीकरण असंगत असून त्रिवृत्करणच प्रामाणिक आहे.

पण हें ह्मणणें श्रीमच्छंकराचार्यादि इतर आचार्यांच्या मताच्या विरुद्ध आहे. कारण ते म्हणतात कीं, यजुर्वेदाच्या तैत्तिरीय श्रुतीमध्यें आकाशादि पांच भूतांची उत्पत्ति सांगितलेली आहे. तिच्याशीं विरोध येऊं नये ह्मणून छान्दोग्यांतही आकाश व वायु यांच्या उत्पत्तीनंतर तेजादिकांची उत्पत्ति झाली असें समजावें आणि छान्दोग्य श्रुति व सूत्र यांमध्यें "त्रिवृत्त" असा जो शब्द आला आहे त्याचा अर्थ उपलक्षणेनें पंचीकरण असाही करावा. कारण त्रिवृत्त या शब्दाकडेच लक्ष देऊन जर पंचीकरणाचा अव्हेर केला तर आकाश व वायु यांच्या शब्द व स्पर्श या गुणांची पृथ्वी, जल व तेज यांच्या ठायीं जी प्रतीति येते ती अयोग्य होईल. कारण पंचीकरण न मानल्यामुळें पृथ्वी इत्यादि भूतांत आकाश व वायु नाहींत, हें उघड आहे; व तीं भूतेंच जर पृथ्वीमध्यें नाहींत तर त्यांचे गुण तरी कसे असणार? यास्तव तेजादि तीन भूतांमध्यें शब्द व स्पर्श या गुणांचा प्रत्यक्ष अनुभव येत असल्यामुळें त्रिवृत्त या शब्दाकडेच नुस्तें पाहून पंचीकरणाचा अव्हेर करणें युक्त नव्हे. हें आचार्यांचें ह्मणणें किती संयुक्तिक आहे, हें सुज्ञ वाचक जाणतीलच.

आतां—पंचीकरणाच्या योगानें जर सर्व भूतांचा एकीभाव (एकता) मानली तर ही पृथिवी, हें जल इत्यादि प्रकारें विशेष व्यवहार संभवणार नाहीं. प्रत्येक स्थूलभूतामध्यें दुसरींही चारी भूतें रहात असल्यामुळें नुस्त्या एकेका भूताची प्रतीति येणें अशक्य आहे.—अशी कोणी शंका घेईल. यास्तव त्याचें समाधान केलें पाहिजे. पंचीकृत प्रत्येक भूतांत जरी इतर भूतें असलीं तरी मुख्य भूताचा अंश त्यामध्यें अधिक असतो; व इतर भूतांचा अल्प असतो. हें वरील पंचीकरणाच्या दोन्ही प्रकारांवरून सहज समजण्यासारखें

---

† संज्ञामूर्तिकॢप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात्। या सूत्राचा अर्थ—नाम व रूप यांस व्यक्त करणें हें त्रिवृत्करणाऱ्या परमेश्वराचेंच कार्य आहे. कारण छान्दोग्यांत तसें सांगितलें आहे.

आहे. त्या अधिक अंशास उद्देशूनच ही पृथ्वी आहे; हें जल आहे; या प्रकारचा विशेष व्यवहार होतो. तस्मात् पंचीकरण झाल्यावरही असा व्यवहार होणें अशक्य नाहीं. श्रीव्यास व भगवान् भाष्यकार यांनीं सूत्र व व भाष्य यांच्यामध्यें हीच व्यवस्था सांगितलेली आहे.

आतां हें पंचीकरण करण्याचें प्रयोजन काय तें सांगितलें पाहिजे. पूर्वोक्त रीतीनें भूतांचें पंचीकरण झालें असतां पंचीकृत आकाशामध्यें शब्द गुण व्यक्त होतो; वायूमध्यें शब्द व स्पर्श हे दोन गुण व्यक्त होतात; तेजामध्यें शब्द, स्पर्श व रूप असे तीन गुण व्यक्त होतात; जलामध्यें शब्द, स्पर्श, रूप, व रस असे चार गुण व्यक्त होतात; व पंचीकृत पृथ्वीमध्यें शब्द, स्पर्श, रूप, रस, व गंध हे पांच गुण व्यक्त होतात. शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे पांच गुण क्रमानें अपंचीकृत सूक्ष्म आकाश, वायु, तेज, आप व पृथ्वी यांमध्यें जरी पूर्वींच होते तरी ते प्रत्यक्षज्ञानाच्या योग्य नव्हते. पण तेंच पंचीकरण केल्यावर ते प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या योग्य झाले. इंद्रियद्वारा प्रत्यक्ष-योग्य होणें हाच त्यांचा व्यक्तपणा होय. त्या गुणांतीलही एकेका भूताचा एकेकच असाधारण गुण असून इतर गुण कारणांतून प्राप्त झालेले आहेत, असें समजावें. जसें—पृथ्वीमध्यें असाधारण ह्मणजे पृथ्वीवाचून इतर कोठेंही नसणारा असा गंध हा एकच गुण असून शब्द, स्पर्श, रूप व रस हे चार तिच्या आकाशादि चार कारणांचे आहेत. हाच प्रकार जलादि भूतांच्या गुणांविषयींही जाणावा.

असो; त्या पंचीकृत भूतांपासून ब्रह्मांडाची उत्पत्ति झाली. त्या ब्रह्मांडामध्यें सात ऊर्ध्व व सात अधोलोक असे एकंदर चवदा लोक उत्पन्न झाले. सचेतन ब्रह्मांडासच विराट ह्मणतात. त्या विराट पुरुषापासून मनु व शतरूपा झाली. ब्रह्मांडांतील पृथ्वीपासून औषधी व वनस्पती उत्पन्न झाल्या. औषधींपासून अन्न निर्माण झालें. पित्यानें खाल्लेल्या अन्नाचा "रेत" हा परिणाम झाला व मातेनें खाल्लेल्या अन्नाचा "शोणित" हा परिणाम झाला; आणि पित्याचें रेत व मातेचें शोणित यांच्या संयोगापासून स्थूल शरीर झालें. हें स्थूल शरीर जरायुज, अंडज, स्वेदज व उद्भिज्ज असें चार प्रकारचें आहे. मातेच्या उदरांत गर्भास आच्छादित करणारें जें चांबडें असतें त्यास जरायु हें नांव आहे. (यास मराठी भाषेंत वार असें ह्मणतात.) या जरायू-

पासून जें शरीर उत्पन्न होतें त्यास जरायुज ह्मणतात. मनुष्य, गाय, घोडा, बकरें, वानर, व्याघ्र, सिंह इत्यादिकांचीं जरायुज शरीरें आहेत. जीं शरीरें अंड्यांतून निघतात त्यांस अंडज ह्मणतात. सर्व पक्षी व सर्प, मासे इत्यादिकांची शरीरें अंडज होत. एका प्रकारच्या उष्णतेस स्वेद ह्मणतात. अशा स्वेदापासून उत्पन्न होणाऱ्या शरीरांस स्वेदज शरीरें ह्मणतात. उवा, मशक, ढेंकूण, किडे इत्यादिकांची शरीरें स्वेदज होत. आणि भूमीचा भेद करून आपल्या आपल्या बीजापासून जें शरीर उत्पन्न होतें त्यास उद्भिज्ज असें ह्मणतात. वृक्ष, वेली, गवत इत्यादिकांची शरीरें उद्भिज्ज होत. पण यावर अशी शंका येते कीं, ज्याप्रमाणें मनुष्य, पशु, पक्षी, कृमि, ढेंकूण इत्यादिकांच्या शरीरांकडे पाहून, हें जीवात्म्याचें शरीर आहे, अशी प्रतीति येते त्याप्रमाणें वृक्ष, वेली इत्यादिकांकडे पाहून येत नाहीं. यास्तव त्यांस शरीरें ह्मणणें युक्त नव्हे. पण ही शंका विचार करूं लागलें असतां टिकत नाहीं. वृक्षादिकांच्या आकारांशीं प्राणवायूचा संबंध झालेला असतो व ज्या ज्या द्रव्याशीं प्राणवायूचा संबंध होतो तें तें द्रव्य शरीर असतें. आतां मनुष्यादि शरीरांशीं झालेला प्राणवायूचा संबंध जसा प्रत्यक्ष दिसतो तसा वृक्षादिकांच्या शरीरांशीं झालेला प्राणवायूचा संबंध दिसत नाहीं, हें खरें; पण त्याची सिद्धि अनुमानावरून होते. वृक्षादिकांच्या शरीरांशीं प्राणवायूचा जर संबंध नसता तर त्यांची वाढ झाली नसती व तुटलेल्या टाळ्या पुनः फुटल्या नसत्या. कारण कोणत्याही पदार्थाची वाढ होणें किंवा त्याचीं क्षतें भरून येणें, हें प्राणवायूचेंच कार्य आहे. सुकलेल्या वृक्षादिकांची वाढ होत नाहीं, व त्याचे तुटलेले अवयव भरून येत नाहींत हेंही प्रसिद्ध आहे. त्यामुळेंच आपण—हें झाड मेलें किंवा वाळलें—असें समजतों. पण मरणें किंवा सुकणें ह्मणजे प्राणवायुरहित होणेंच आहे. तात्पर्य वृक्ष, वेली इत्यादिकांशींही प्राण-वायूचा संबंध असल्यामुळें त्यांचे आकार हीं त्यांचीं शरीरेंच होत. शिवाय याविषयीं शास्त्राचेंही अनुकूल प्रमाण आहे. स्मृत्या, पुराणें इत्यादिकांमध्यें "नर्मदानदीच्या तीरावर उत्पन्न झालेल्या वृक्षांस परम गति मिळते" व "गुरूचा अपमान करणारे, ब्राह्मणांस वादांत जिंकणारे इत्यादि दुष्ट, स्मशाना-मध्यें वृक्ष होऊन रहातात व त्यांच्यावर गिधाडें, कावळे इत्यादि दुष्ट पक्षी वास करितात" असें वर्णन आढळतें. त्यावरून वृक्षादि—शरीरें जीवात्म्यांनीं युक्त

असतात, असें ठरतें. सारांश, वृक्ष, वेली, गवत इत्यादि उद्भिज्ज-शरीरेंच आहेत, यांत कांहीं शंका नाहीं.

हें स्थूल शरीर समष्टि व व्यष्टि असें दोन प्रकारचें आहे. पंचीकृत पंचमहाभूतें, त्यांचें कार्य-ब्रह्मांड व ब्रह्मांडांतील सर्व कार्यें या सर्वांस मिळून समष्टि स्थूल शरीर ह्मणतात. अथवा ज्याप्रमाणें अनेक गायींमध्यें (गोव्यक्तींमध्यें) गोत्व ही जाति अनुस्यूत असते त्याप्रमाणें सर्व व्यष्टि स्थूलशरीरांमध्यें जें अनुस्यूत असतें व जें पंचीकृत पंच महाभूतांच्या ब्रह्मांडसंज्ञक कार्यरूप व व्यापक असतें तें समष्टि स्थूलशरीर होय. किंवा ज्याप्रमाणें वृक्षांच्या समुदायास वन ह्मणतात त्याप्रमाणें सर्व व्यष्टि स्थूलशरीरांच्या समुदायास समष्टि स्थूलशरीर ह्मणतात. हें समष्टि स्थूलशरीर ज्या चैतन्याची उपाधि आहे, त्याचीं विराट् व वैश्वानर अशीं दोन नांवें आहेत. तें चैतन्य शरीरांच्या द्वारा नानाप्रकारें प्रकाशमान होत असल्यामुळें त्यास विराट् हें नांव प्राप्त होतें व तें सर्व नरांच्या ठायीं अभिमान ठेवीत असल्यामुळें त्यास वैश्वानर ह्मणतात. जशी एक गोव्यक्ति (गाय) दुसऱ्या गोव्यक्तीपासून व्यावृत्त होते (भेद पावते, भिन्न होते) त्याप्रमाणें परस्पर भेद पावणारें (व्यावृत्त होणारें) जें प्रत्येक स्थूलशरीर त्यास व्यष्टि स्थूलशरीर ह्मणतात. ह्या उपाधीनें युक्त असलेल्या चैतन्यास विश्व हें नांव प्राप्त होतें. चैतन्य सूक्ष्मशरीरास न सोडतांच स्थूलशरीरांत प्रवेश करितें. यास्तव त्याचें विश्व (प्रवेश करणारें) हें नांव पडलें आहे. व्यक्ति व जाति यांचें जसें परस्पर तादात्म्य असतें त्याप्रमाणें समष्टि स्थूलशरीर व व्यष्टि स्थूलशरीर यांचेंही तादात्म्य आहे व या दोन्ही उपाधींचें तादात्म्य असल्यामुळें उपहित (उपाधियुक्त) चैतन्याचेंही तादात्म्य आहे. व्यष्टिस्थूलशरीर समष्टिस्थूलशरीरांतील पंचीकृत पंचमहाभूतांचें कार्य असल्यामुळें व्यष्टि व समष्टि स्थूलशरीरामध्यें उपादेय-उपादान-भावसंबंध आहे. ह्मणजे समष्टि स्थूलशरीर उपादान कारण व व्यष्टि स्थूलशरीर उपादेय कार्य आहे. कारणाच्या विषयास कार्य व उपादानाच्या विषयास उपादेय ह्मणतात. या परस्परांचा तादात्म्यसंबंध असतो हें प्रसिद्ध आहे. नैयायिकांना मान्य असलेल्या समवायसंबंधाचें खंडन पूर्वीं केलेंच आहे. तस्मात् या दोन प्रकारच्या शरीरांचा तादात्म्यसंबंध शक्य आहे. जेव्हां विश्व (जीव) "मी वैश्वानर आहें" अशी अभेद उपासना करितो, तेव्हां उपासना परिपक्व झाली असतां, त्यास

वैश्वानराच्या आनंदाची प्राप्ति होते. वैश्वानराचा आनंद विश्वाच्या आनंदापेक्षां किती तरी पटीनें अधिक असणार, हें उघड आहे. कारण विश्वाचा अधिकार एका शरीरावरच चालतो. पण तेवढ्यांतच तो आपणास किती तरी धन्य मानतो! तेव्हां सर्व सृष्टीवर अधिकार चालविणाऱ्या वैश्वानराच्या धन्यतेची काय थोरवी गावी? सर्व आनंदी पुरुषांच्या समुदायरूप अशा त्या वैश्वानराच्या आनंदाचें परिमाण आमच्यासारख्या क्षुद्रांस कल्पनेनेंही कळणें शक्य नाहीं. सारांश विश्व व वैश्वानर यांच्या तादात्म्याचें वर्णन करणें व्यर्थ नाहीं. अथवा श्रुतीमध्यें सांगितलेल्या प्रकारानें प्रथम विश्व–वैश्वानर, तैजस–सूत्रात्मा, व प्राज्ञ–ईश्वर यांचें स्वरूप जाणून नंतर मीच वैश्वानर आहें, असें विश्वाचें वैश्वानररूपानें चिंतन करावें. पुढें मीच सूत्रात्मा आहें अशी तैजसाची सूत्रात्मरूपानें भावना करावी. इतकी मजल आल्यावर व्यष्टि–समष्टि–स्थूल–सूक्ष्म–कारण उपाधिवालें व ओंकारवाच्य असें जें परब्रह्म तें मीच आहें, असें सर्वात्मरूपानें चिंतन करावें. पुढें मन एकाग्र झालें असतां या अधिकारी पुरुषानें सर्व जगाचा प्रथम स्थूल, नंतर सूक्ष्म या क्रमानें निर्विशेष, अखंड, एकरस आनंदरूप व केवळ चैतन्यरूप अशा ब्रह्मामध्यें लय करावा. अर्थात् स्थूल प्रपंचाचा लय सूक्ष्म प्रपंचामध्यें, सूक्ष्माचा कारणामध्यें व कारणाचा परब्रह्मामध्यें लय करावा. (ह्मणजे तें तें तद्रूप आहे अशी भावना करावी.) त्यानंतर त्या एकाग्र मनाच्या योगानें मी अखंड, एकरस व ब्रह्मानंदरूप आहें अशा प्रकारें आपल्या आत्म्यास साक्षात् जाणावें. या अभिप्रायानेंच पूर्वी समष्टि–व्यष्टि–उपाधींचें तादात्म्य आहे, असें वर्णन करून त्याच्याद्वारा त्या दोन्ही उपाधींनीं युक्त असलेल्या चैतन्याचेंही तादात्म्य आहे, असें निरूपण केलें आहे. तात्पर्य तादात्म्य वर्णन निष्फल नसून आत्मसाक्षात्काररूपी फलाचें निमित्त आहे. ह्मणजे सफल आहे. ही गोष्ट दुसऱ्या ग्रंथामध्येंही सांगितलेली आहे. "अधिकारी ‡ पुरुषानें समाधीच्या पूर्वी पूर्वोक्तरीत्या विश्व–वैश्वानरादिकांच्या अभेदाचें चिंतन करून मोठ्या प्रयत्नानें या जगास स्थूल–सूक्ष्मक्रमानें चेतन

‡ सामाधिकालात्प्रागेव विचिन्त्यातिप्रयत्नतः । स्थूलसूक्ष्मक्रमात्सर्वं चिदात्मनि विलापयेत् ॥ १ ॥

आत्म्यामध्यें लीन करावें." श्रीकल्पतरुकार आचार्यांनींही असेंच सांगितलें आहे. "जे मंद§ अधिकारी निर्विशेष ब्रह्माचा साक्षात्कार करण्यास समर्थ नसतात, त्यांच्यावर शास्त्र व गुरु सविशेष ब्रह्माचें निरूपण करूनच अनुग्रह करितात. नंतर सगुण ब्रह्माच्या उपासनेनें त्यांचें मन एकाग्र होतें व त्यांत सर्व–उपाधिशून्य ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो." याविषयीं श्रुतिही प्रमाण आहे. "हा आत्मा$ सर्व भूतांमध्यें जरी असला तरी तो गूढ ह्मणजे अज्ञानानें आच्छादित झालेला असल्यामुळें सर्व प्राण्यांस प्रतीत होत नाहीं. पण विचाराच्या योगानें ज्यांची बुद्धि अतिसूक्ष्म झाली आहे, त्या सूक्ष्मदर्शी पुरुषांस सूक्ष्म बुद्धीच्या द्वारा आत्मसाक्षात्कार होतो.

आतां आणखीं एक अशी शंका येते कीं, स्थूल, सूक्ष्म व कारण या तीन व्यष्टि–शरीरांचे अभिमानी जे विश्व, तैजस व प्राज्ञ ते स्वतंत्र आहेत कीं एकाच चैतन्याचे अवस्थाविशेष आहेत? ते स्वतंत्र आहेत, असें ह्मटल्यास ते परस्पर भिन्न आहेत, असें होणार व त्यामुळें सुषुप्तीमध्यें प्राज्ञानें अनुभविलेल्या सुखादि पदार्थांचें; व स्वप्नामध्यें तैजसानें अनुभविलेल्या रथगजादि अनेक पदार्थांचें जाग्रदवस्थेमध्यें विश्वनामक जीवास स्मरण न झालें पाहिजे. कारण एकाच्या अनुभूत पदार्थांचें स्मरण दुसऱ्यास होत नाहीं.

या शंकेचें उत्तर—ते तिघेही स्वतंत्र नसून एका प्रत्यगात्म्याचेच अवस्था–विशेष आहेत. आतां हाच प्रकार अधिक स्पष्ट करून दाखवितों. एकच जीवात्मा जाग्रदवस्थेमध्यें व्यष्टि स्थूल शरीर, सूक्ष्म शरीर व कारण शरीर या तिघांचा अभिमानी झाल्यानें विश्व या संज्ञेस पात्र होतो; स्वप्नामध्यें सूक्ष्मशरीर व कारण अविद्या यांचा अभिमानी झाला असतां तैजस या संज्ञेस पात्र होतो; सुषुप्तीमध्यें कारण अविद्येचा अभिमानी झाला असतां त्यालाच प्राज्ञ ह्मणतात. आणि समाधीमध्यें स्थूल–सूक्ष्म–कारण या तिन्ही

§ निर्विशेषं परं ब्रह्म साक्षात्कर्तुमनीश्वराः । ये मंदास्तेऽनुकंप्यन्ते सविशेषनिरूपणैः ॥ १ ॥ वशीकृते मनस्येषां सगुणब्रह्मशीलनात् । तदेवाविर्भवेत्साक्षादपेतोपाधिकल्पनम् ॥ २ ॥

$ एष सर्वेषु भूतेषु गूढोत्मा न प्रकाशते । दृश्यते त्वग्र्यया बुद्ध्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः ॥ १ ॥

उपाधींवरील अभिमान सोडिला असतां तोच शुद्ध परमात्मा होतो. वस्तुतः हा जीवात्मा स्थूलशरीरावरील अभिमानानेंच विश्व होतो व सूक्ष्मशरीरावर अभिमान ठेविल्यानें तैजस होतो, हें जरी खरें आहे; तरी स्थूलादि तीन शरीरांवर अभिमान ठेवल्यामुळें तो विश्व होतो, इत्यादि प्रकारें वर वर्णन करून त्वंपदाच्या अर्थाचें शोधन करण्यास अत्यंत उपयोगी असणाऱ्या अन्वय-व्यतिरेकाची सूचना केली आहे. जाग्रदवस्थेमध्यें आत्म्याचें तीन शरीरांच्या साक्षीरूपानें भान होतें. स्वप्नावस्थेमध्यें सूक्ष्म व कारण या दोन शरीरांच्या साक्षीरूपानें भान होतें; सुषुप्तीमध्यें अविद्यारूप एका कारण शरीराच्या साक्षीरूपानें भान होतें आणि समाधीमध्यें शुद्ध स्वयंप्रकाश चैतन्यरूपानें भान होतें. हा आत्म्याचा चारी अवस्थेंतील अन्वय होय. स्वप्नावस्थेमध्यें जाग्रतींतील स्थूलदेहाचें भान होत नाहीं; सुषुप्तीमध्यें स्वप्नांतील सूक्ष्मशरीराचें भान होत नाहीं व समाधीमध्यें सुषुप्तींतील कारण शरीराचें भान होत नाहीं. हा स्थूल, सूक्ष्म व कारण या तीन शरीरांचा व्यतिरेक होय. व्यतिरेक ह्मणजे अभाव; व अंतःकरण अनात्माकार-वृत्तींनीं रहित होऊन आत्माकार झालें असतां त्या अवस्थेस समाधि ह्मणतात. या समाधीमध्यें स्थूलादि शरीरांचा व्यतिरेक होतो व त्यामुळें त्यांच्या अभिमानाचाही अभाव होत असल्या-मुळें जीवात्मा शुद्ध परमात्मरूप होतो. जो जो पदार्थ व्यावृत्त होतो तो तो अनात्मा व जो सर्वत्र अनुवृत्त असतो तो आत्मा होय. जाग्रदादि अवस्थांची परस्पर व्यावृत्ति होते ह्मणजे एका अवस्थेंत दुसरीचें भान होत नाहीं. तशीच इतर सर्व प्रपंचाचीही व्यावृत्ति होत असते. यास्तव ते सर्व अनात्मे होत. पण साक्षीची प्रत्येक अवस्थेंत अनुवृत्ति होते. ह्मणजे त्याचें भान कोणत्याही अवस्थेंत असतेंच. यास्तव तो आत्मा होय. याप्रमाणें आत्म्याचा निश्चय करणें, यासच त्वंपदार्थ-शोधन ह्मणतात. त्वंपदार्थशोधन ह्मणजे महावाक्यांतील त्वं या शब्दाचा जो वाच्य अर्थ असतो त्याचें शोधन. ह्मणजे त्यास विचारानें उपाधिरहित करणें. हें शोधन पूर्वोक्त अन्वयव्यतिरेकाच्या द्वाराच सिद्ध होत असतें.

असो; आतां जीवात्म्याच्या जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति, मूर्च्छा व मरण या पांच अवस्थांचें वर्णन करितों. ज्या अवस्थेंत जीवात्म्यास शब्दादि विषयांचें

ज्ञान (अनुभव) देवतानुग्रहीत इंद्रियांच्या द्वारा होतें ती जाग्रदवस्था होय. श्रोत्रादिक इंद्रियांच्या दिशादि देवतांचें निरूपण पूर्वी(पृष्ठ७३)होऊन गेलेंच आहे. त्यांचा अनुग्रह ह्मणजे ऐकणें, पाहणें इत्यादि कर्मांची शक्ति असणें. जाग्रदवस्थेंत बाह्य कर्णेंद्रियांत ऐकण्याची शक्ति असते. यास्तव तें इंद्रिय त्याच्या अधिष्ठात्री देवतेनें अनुगृहीत आहे, असें ह्मणतात व अशा इंद्रियांच्या योगानें ज्या अवस्थेंत विषयज्ञान होतें तिला जाग्रद् ह्मणावें. प्रत्येक अवस्था पुण्यपापरूप कर्मांचें फल देण्याकरितां उत्पन्न झालेली असते. त्यामुळें त्या त्या अवस्थेस कारण होणारें पुण्य व पाप, फल देऊन क्षीण झालें असतां, ती अवस्थाही संपते व दुसऱ्या अवस्थेस कारण होणाऱ्या पुण्यादिकांचा उदय झाला असतां दुसरी अवस्था सुरू होते. हाच क्रम सतत चालतो. अर्थात् प्रत्येक अवस्था पुण्यपापरूप कर्मांचें फलच आहे. तस्मात् जाग्रदवस्थेंत सुखदुःखादिरूप फल देणारें कर्म क्षीण झालें असतां श्रोत्रादि इंद्रियेंही आपल्या कारणांत लीन होतात. नंतर जाग्रदवस्थेतील अनुभवाच्या योगानें उत्पन्न झालेल्या संस्कारापासून जीवास स्मरणरूप मनोमय विषयानुभव घडतो. या अवस्थेस स्वप्न-अवस्था ह्मणावें. ह्या अवस्थेंतील ज्ञान संस्कारजन्य असतें व ते संस्कार जाग्रतींतील अनुभवाच्या योगानें झालेले असतात. स्वाप्निक ज्ञानास देवतानुगृहीत इंद्रियांची आवश्यकता नसते. तर तीं त्यावेळीं अंतःकरणांत लीन झालेलीं असतात; हें लक्षांत ठेवावें. सुषुप्तींत, जाग्रत् व स्वप्न-अवस्थेंत भोग देणारीं कर्में क्षीण होतात. त्यामुळें स्थूल व सूक्ष्म शरीरांवरील जीवात्म्याचा अभिमानही नाहींसा होतो आणि त्यामुळें त्यास कोणत्याच प्रकारचें विशेष ज्ञान होईनासें होतें; व बुद्धि कारणशरीररूप अज्ञानामध्यें लीन होऊन किंवा त्या अज्ञानरूप होऊन रहाते. अंतःकरणानेंही अज्ञानरूप होणें व त्यामुळें संस्कारजन्य स्मरणरूप ज्ञानही न होणें हाच स्वप्नापेक्षां या अवस्थेंत विशेष आहे. मर्मस्थानीं एकाद्या पदार्थाचा प्रहार झाला असतां तें दुःख सहन न झाल्यामुळें विशेष विज्ञानाचा अभाव होतो. या अवस्थेस मूर्च्छावस्था ह्मणावें. ही अवस्था पूर्वोक्त तीन अवस्थांहून निराळीच आहे. याविषयीं उत्तरमीमांसेंत सूत्र $ आहे. त्याचा भावार्थ असा—काष्ठादिकांचा प्रहार झाला असतां दुःख असह्य झाल्यामुळें जीवात्म्यास जी एक अवस्था

$ मुग्धेऽर्धसंपत्तिः परिशेषात् ।

प्राप्त होत असते ती, जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति व मरण या चार अवस्थांमध्यें येते कीं त्यांहून भिन्न आहे? असा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां पूर्वपक्ष करणारा वादी "श्रुत्यादि प्रमाण ग्रंथांत चार अवस्थांचें वर्णन केलेलें असल्यामुळें ती या चार अवस्थांमध्येंच आली पाहिजे, व विशेष ज्ञानाचा अभाव जसा या अवस्थेंत असतो तसाच तो सुषुप्तीमध्येंही असतो. यास्तव ही मूर्च्छावस्था सुषुप्तीमध्यें अंतर्भूत होते" असें ठरवितो. पण श्रीव्यासांस हें मत मान्य नसल्यामुळें त्यांनीं "ही मूर्च्छा-अवस्था जाग्रदादि चार अवस्थांहून निराळी आहे" असा या वर सांगितलेल्या सूत्रांत सिद्धांत केला आहे. कारण जाग्रत् व स्वप्न या अवस्थांमध्यें विशेष ज्ञान होतें व या मूर्च्छावस्थेंत कोणत्याही प्रकारचें विशेष ज्ञान मुळींच होत नाहीं. हा ढळढळीत भेद असल्यामुळें, हिचा त्या दोन अवस्थांत अंतर्भाव होत नाहीं, हें अगदीं उघड आहे. मरणानंतर पुरुष पुनः उठत नाहीं. पण या अवस्थेंतून तो कांहीं वेळानें सावध होऊन उठतो. यास्तव मरणाची व या अवस्थेचीही बरोबरी होत नाहीं. आतां राहिली सुषुप्ति. पण तिच्या मध्येंही मूर्च्छेहून विलक्षणता आहे. कशी ह्मणाल तर सांगतों. निजलेल्या मनुष्याच्या मुखावर प्रसन्नता दिसते, व त्याचें शरीर कांपत नाहीं. पण मूर्च्छित पुरुषाचें मुख विक्राळ होतें. ह्मणजे डोळे फिरतात; दांतखिळी बसते व एकादे वेळीं तोंडांतून फेंस येतो; आणि शरीरास कंप सुटतो. याप्रमाणें या दोन्ही अवस्थांतील शरीरस्थितींत भेद असल्यामुळें त्या भिन्न अवस्था आहेत, असेंच मानलें पाहिजे. या अवस्थेंत विशेष विज्ञानाचा अभाव असून शरीर-कंपादि सुषुप्तीहून निराळीं चिन्हें दिसत असल्यामुळें हिला अर्ध-संपत्ति ह्मणजे अर्धी सुषुप्ति असें म्हणतात. भोग देणाऱ्या कर्मांचा क्षय झाला असतां सामान्य व विशेषरूप अशा दोन्हीं प्रकारच्या देहाभिमानाची निवृत्ति होते; व त्यानंतर दुसऱ्या देहाची कर्मानुरूप प्राप्ति होईतों लिंगशरीररूप सतरा तत्त्वांचा एकाकार होऊन रहातो. ह्मणजे तीं सर्व एकरूप होऊन अव्यक्तावस्थेंत रहातात. या अवस्थेस मरणावस्था ह्मणावें. अभिमान सामान्य व विशेष असा दोन प्रकारचा आहे. सुषुप्तीमध्यें मी ब्राह्मण आहें, मनुष्य आहें, महाराष्ट्रीय आहें, इत्यादि प्रकारचा विशेष अभिमान जरी नसला तरी "मी" असा सामान्य अभिमान असि-

सूक्ष्म अवस्थेंत असतो, असें मानावेंच लागतें. कारण तसा अभिमान जर नसता तर कोणीं हाक मारिली किंवा दुसरें कांहीं निमित्त झालें असतां प्राणी जो सुषुप्तींतून एकदम उठून बसतो तो बसला नसता. मरणावस्थेंत प्राण्याचा देहावर असा सामान्य अभिमानही रहात नाहीं. ह्मणून त्याच्या देहास जरी मारिलें, तोडलें, जाळलें किंवा कांहीं केलें तरी तो पुनरपि देहाभिमानावर येत नाहीं. विशेष अभिमान स्वप्न व जाग्रतींत असतो, हें प्रसिद्ध आहे. असो; कित्येक या मरणावस्थेंचा मूर्च्छेमध्यें अंतर्भाव करितात. कारण ते ह्मणतात कीं, मूर्च्छित झालेल्या प्राण्याचीं भोग देणारीं कर्में जर बाकी असलीं तर मूर्च्छेंतून या पुरुषाचें पुनः उत्थान (उटणें) होतें, व जर कर्में शिल्लक नसलीं तर तो मरण पावतो. यास्तव मरणाचा मूर्च्छेमध्येंच अंतर्भाव करावा.

विश्व, तैजस व प्राज्ञ हे जसे एका जीवात्म्याचेच अवस्था-विशेष आहेत, तसे वैश्वानर, हिरण्यगर्भ व ईश्वर हेही एकाच परमात्म्याचे विशेष आहेत. ह्मणजे परमात्मा समष्टि स्थूल-शरीर, समष्टि सूक्ष्म-शरीर व त्यांचें कारण माया या तीन उपाधींनीं युक्त झाला असतां वैश्वानर; समष्टि-सूक्ष्मशरीर व माया या दोन उपाधींनीं युक्त झाला असतां हिरण्य-गर्भ आणि मायारूपी एका उपाधीनें युक्त झाला असतां ईश्वर होतो. "मी वैश्वानर आहें" याप्रमाणें वैश्वानराची अभेद उपासना केली असतां जीवास वैश्वानरपणा प्राप्त होतो. ह्मणजे जीव वैश्वानर होतो. "मी हिरण्य-गर्भ आहें" अशा रीतीनें हिरण्यगर्भाची अभेदोपासना केली असतां त्यास हिरण्यगर्भत्वाची प्राप्ति होते व "मी ईश्वर आहें" अशी भावना करून ईश्वराची अभेदोपासना केली असतां तो स्वतः ईश्वर होतो. या अभेद उपासनेस शास्त्रांत अहंग्रहोपासना ह्मणतात.

वादी—या तुमच्या ह्मणण्यावरून वैश्वानर, हिरण्यगर्भ व ईश्वर हे एकच ह्मणजे ईश्वररूपच आहेत, असें ठरतें. पण तें बरोबर नाहीं. कारण श्रुतीनें "जो* ईश्वर भूक, तहान, शोक, मोह, जरा, मरण इत्यादि धर्मांनीं रहित आहे." असें ईश्वराचें वर्णन केलें आहे व हिरण्यगर्भ आणि वैश्वानर यांमध्ये

* योऽशनायापिपासे शोकं मोहं जरां मृत्युमत्येति ।

क्षुधा, भय, जन्म, मरण, बंध, मोक्ष, इत्यादि धर्म असतात, असें सांगितलें आहे. हे सर्व जीवाचे धर्म आहेत, हें तर प्रसिद्धच आहे. " हिरण्यगर्भ विराट् या पुत्रास उत्पन्न करून क्षुधातुर झाला व त्या पुत्रासच खाण्यास तयार झाला. हें पाहून तो विराट्-पुत्र भयभीत होत्साता भाण असा शब्द करिता झाला. " इत्यादि प्रकारें अनेक जीवधर्म श्रुतीमध्यें सांगितलेले आहेत. तस्मात् वैश्वानर व हिरण्यगर्भ ईश्वररूप होऊं शकत नाहींत.

समाधान—अनेक श्रुती व स्मृती यांमध्यें त्यास ईश्वररूपता आहे, असें सांगितलेलें आहे. पण कित्येक स्थळीं हिरण्यगर्भ व वैश्वानर यांच्या उत्पत्तींचें जें वर्णन आढळतें तें साधकास त्यांच्या पदाविषयीं विरक्ति उत्पन्न व्हावी म्हणून आहे. कारण, ते उत्पन्न होतात, असें वर्णन केल्यावांचून ते अनित्य आहेत, असें ठरवितां येणार नाहीं व अनित्यता, परिच्छिन्नता इत्यादि दोष त्यांचे ठायीं आहेत, असें सिद्ध केल्यावांचून त्यांच्याविषयीं विरक्ति बाणणार नाहीं. सारांश, ते खरोखरीच अपूर्व उत्पन्न होतात, असें सांगण्याकरितां पूर्वोक्त वचनें प्रवृत्त झालेलीं नसल्यामुळें क्वचित् स्थळीं आढळणाऱ्या त्या वाक्यांचें तात्पर्य विरक्ति उत्पन्न करण्यामध्यें आहे, असें समजावें. आतां क्षुधा, भय इत्यादि जीवधर्मांच्या संबंधामुळें वैश्वानर व हिरण्यगर्भ यांस जीवरूप मानावें, असें जर म्हटलें तर जीवाच्या ठायीं प्रसिद्धपणें असणारी इच्छा व इतर धर्मही त्याचे आहेत, असें मानावें लागेल. कारण " तो इच्छा करिता झाला; " " त्यानें विचार केला; " इत्यादि श्रुतिवचनांवरून ते धर्म ईश्वराचे ठायीं आहेत, असें स्पष्ट होतें आणि त्यामुळें ईश्वर जीवरूप ठरतो. पण एकाद्या श्रुतीवरून असें भलतेंच कांहीं ठरविणें बरें नव्हे. तर श्रुतीचें तात्पर्य कशांत आहे तें पाहिलें पाहिजे. अनेक श्रुतिवचनांच्या पर्यालोचनानें वैश्वानर व हिरण्यगर्भ ईश्वररूप आहेत, असें सिद्ध होतें. ते जीवरूप आहेत, असें मुळींच सिद्ध होत नाहीं. याविषयीं वेदान्तसूत्रभाष्यामध्यें पुष्कळ विचार केलेला आहे. पण त्या सर्वांचा संग्रह येथें करणें शक्य नाहीं.

असो; जो साधक ह्या ईश्वराची अभेदोपासना करितो त्यास ईश्वरभावरूप फल मिळतें, म्हणजे तो ईश्वररूप होतो. ही गोष्ट श्रुति-स्मृति-सिद्ध आहे. " *ह्या साधक त्या परमात्म्याची ज्या ज्या रूपानें उपासना करितो त्या त्या

---

* तं यथा यथोपासते तथैव भवति ।

रूपानें विशिष्ट अशा परमात्म्यास तो प्राप्त होतो. " अशा अर्थाची श्रुति, व " हे मर्त्य मज एकाच परमश्वराची ज्या ज्या आकारानें उपासना करितात त्या त्या आकृतीनेंच मी प्रसन्न होऊन त्या उपासकांस इष्ट अर्थ देतों " या अर्थाची स्मृति याविषयीं प्रमाण आहे. श्रीमद्भगवद्गीतेमध्येंही " ज्या ज्या भावा(स्वरूपा)चें स्मरण करून प्राणी अंतकाळीं शरीर सोडतो त्या त्या भावासच तो सदा तद्रूप होऊन पोंचतो, " असें म्हटलें आहे. आतां, भावना पूर्ण झालेली नसल्यास ईश्वरभाव कसा प्राप्त होईल ?—अशी एक शंका येते व त्याचें समाधानही सप्रमाण करितां येतें. ईश्वराविषयीं ज्याची भावना दृढ झालेली असते त्यास ईश्वरत्व प्राप्त होतें, हें तर निर्विवाद आहे. पण ज्यांची भावना मंद असते त्यांस त्या भावनेच्या मंदतेच्या तारतम्याप्रमाणें सार्ष्टि, सारूप्य, सामीप्य व सालोक्य असें चार प्रकारचें फल मिळतें. पण भावनेची पूर्णता झाली, असें केव्हां समजावयाचें ? तर ज्यावेळीं साधक आपल्या मनुष्यपणास विसरून उपास्य देवतारूप होतो त्यावेळीं त्याची भावना पूर्ण झाली आहे, असें समजावें. यास भावनेचा उत्कर्ष असेंही म्हणतात. आपल्या मनुष्यत्वाचें थोडेसें स्मरण राहून उपासकास जी उपास्यभावाची प्राप्ति होते तिला भावनेचें मंदत्व म्हणतात. तात्पर्य, आपल्या मनुष्यत्वाचें विस्मरण होणें व त्याची थोडिशी स्मृति असणें हाच या दोन प्रकारच्या भावनेंतील मुख्य भेद आहे. जगाची उत्पत्ति, स्थिति इत्यादि व्यापार सोडून बाकीचें परमेश्वराचें सर्व ऐश्वर्य उपासकास प्राप्त झालें असतां त्या सिद्धीस सार्ष्टि म्हणतात. उपासकास ईश्वराच्या स्वरूपाची प्राप्ति झाली असतां त्या सिद्धीस सारूप्य म्हणतात. ईश्वराच्या सतत समीप रहाणें या मुक्तीस सामीप्य मुक्ति म्हणतात व उपास्य ईश्वराच्या लोकाची प्राप्ति होणें, ही सालोक्य मुक्ति होय. सारांश, उपासकाच्या भावनेप्रमाणें म्हणजे भावना जशी कमी किंवा अधिक परिपक्व असेल त्याप्रमाणें या चार मुक्तींतील एकादि मुक्ति मिळते. याविषयीं प्रत्यक्ष श्रुतिवचन† प्रमाण आहे. असो.

सगुण ब्रह्माची उपासना करणाऱ्या पुरुषास त्या त्या सगुण उपास्याची प्राप्ति होते, हें सांगितलें. आतां, निर्गुण ब्रह्माची उपासना करणाऱ्या पुरुषास कोणतें फल मिळतें, तें सांगतों. जे पुरुष विवेकादि चारी साधनांनीं संपन्न

† साम्नः सायुज्यं सलोकतां जयति ।

असतात, पण बुद्धि मंद असल्यामुळें वेदांतशास्त्राचा विचार करण्यास असमर्थ असतात; परंतु निर्गुण ब्रह्मास जाणण्याची मात्र ज्यांस प्रबल इच्छा असते ते श्रोत्रिय व ब्रह्मनिष्ठ अशा गुरूच्या मुखानें निर्गुण ब्रह्माच्या स्वरूपाचा निश्चय करितात, व नंतर " स्थूल, सूक्ष्म व कारण या उपाधींनीं रहित व सच्चिदानंदरूप असें निर्गुण ब्रह्म मी आहें " अशी निर्गुण ब्रह्मोपासना करितात. त्या उपासनेच्या योगानें या अधिकारी पुरुषास याच शरीरानें जीवंत असतांना किंवा मरणसमयीं अथवा ब्रह्मलोकीं, ब्रह्मसाक्षात्कार होऊन " निर्गुण ब्रह्मभावाची प्राप्ति " हें फल मिळतें. याविषयीं दृष्टान्त—ज्याप्रमाणें रत्नाच्या प्रभेमध्यें ' हें रत्न आहे ' अशी मिथ्या बुद्धि करून जरी एकादा मनुष्य प्रवृत्त झाला तरी, त्यास जशी शेवटीं जवळ गेल्यावर रत्नाची प्राप्ति होते त्याप्रमाणें त्या निर्गुण ब्रह्माची निदिध्यासनरूप उपासना केल्यास उपासकास निर्गुण ब्रह्माची प्राप्ति होते. याविषयीं " निर्गुण ब्रह्माची उपासना करून ज्याचें चित्त अतिशय शुद्ध झालें आहे. अशा त्या साधकास ध्यान करीत असतांना निर्गुण ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो. " अशा अर्थाची श्रुति प्रमाण आहे. श्रीमद्भगवद्गीतेंतही " अन्ये त्वेवमजानन्तः. " या श्लोकांत ज्याची बुद्धि मंद असते व त्यामुळें जे स्वतः वेदान्तशास्त्राचा विचार करण्यास असमर्थ असतात ते ब्रह्मवेत्त्या गुरूच्या मुखानें त्या निर्गुण ब्रह्माच्या स्वरूपाचें ज्ञान करून घेऊन " मी ब्रह्म आहें, " असें ध्यान करितात आणि हें ध्यान परिपक्व झालें असतां त्यांस निर्गुण ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो. सारांश, त्यांच्याही अज्ञानाचा नाश अवश्य होतो. येथें "त्यांच्याही" या शब्दांतील " ही " या निश्चयवाचक अव्ययाच्या योगानें " विचार करण्यास असमर्थ असलेले पुरुषही जर निर्गुणोपासनेनें कृतार्थ होतात तर विचार करण्यास समर्थ असलेले पुरुष कृतार्थ होतील यांत काय नवल! " असा अर्थ सूचित होतो. ज्ञानकांडामध्यें जेवढी म्हणून सगुण किंवा निर्गुण उपासना सांगितलेली आहे त्या सर्व उपासनेचें चित्ताची एकाग्रता व तिच्याद्वारा ब्रह्मसाक्षात्कार हेंच मुख्य फल आहे व ब्रह्मलोक, जनोलोक इत्यादि लोक मिळणें हें अवांतर फल होय; आणि एवढ्याकरितांच श्रीव्यासांनीं उपासनेचा विचार ज्ञान–कांडांत केला आहे.

असो; तत्पदार्थरूप सोपाधिक ब्रह्माचें येथपर्यंत सविस्तर वर्णन केलें.

यासच अध्यारोप असें ह्मणतात; ह्मणजे वस्तुतः जगत् या भावानें रहित असलेल्या ब्रह्माचे ठायीं जगद्बुद्धि करणें हाच अध्यारोप होय. गुरु व शास्त्र, अध्यारोप व अपवाद या दोन युक्तींनींच जिज्ञासु साधकास त्या निष्प्रपंच ब्रह्माचा उपदेश करीत असतात. यास्तव, आतां अपवादाचें निरूपण केलें पाहिजे. ब्रह्माच्या ठायीं भ्रांतीमुळें कल्पित असा जो हा प्रपंच भासत असतो त्याचा निषेध करणें हाच अपवाद होय. हीच गोष्ट शास्त्रीयरीत्या अशी सांगावयास पाहिजे आहे—ज्या अधिष्ठानाच्या ठायीं जी वस्तु त्रिकालींही नसते व केवल भ्रांतीनें प्रतीत होते, त्या अधिष्ठानाच्या ठायीं ती वस्तु खचित नाहीं, असा, त्या भ्रामक प्रतीतीचा त्याग करून, निश्चय करणें हाच अपवाद होय. याचें एक उदाहरण—भ्रांतीमुळें शिंपेच्या ठायीं रुपें भासतें. पण नीट पहाणें; जवळ जाणें इत्यादि उपायांच्या योगानें "छेः ही शिंप आहे. येथें रुप्याचा गंधही नाहीं" असा निश्चय करणें हा अपवाद आहे. प्रस्तुतस्थळींही–ब्रह्माच्या ठायीं भ्रांतीमुळें प्रतीत होणारा जो हा पूर्वोक्त प्रपंच आहे तो या शुद्ध अधिष्ठानाच्या ठायीं कधींच राहूं शकत नाहीं, असा निश्चय करणें—हाच त्या प्रपंचाचा अपवाद होय. यास शास्त्रामध्यें बाध, निवृत्ति, विलापन असेंही ह्मणतात. हा बाध शास्त्रीय, यौक्तिक व प्रात्यक्षिक असा तीन प्रकारचा आहे. "नेह नानास्ति किंचन" ह्मणजे या सृष्टींत नाना असें कांहीं नाहीं." अशा प्रकारच्या शास्त्रीय वचनांवरून प्रपंचाच्या बाधाचा निश्चय होत असतो. यास शास्त्रीयबाध ह्मणावें. मृत्तिकारूप उपादान कारणाहून घट हें कार्य भिन्न नाहीं. तर तें कारणरूपच आहे. या युक्तीनें कार्याच्या अभावाचा निश्चय होत असल्यामुळें त्यास यौक्तिक बाध ह्मणावें. प्रस्तुत प्रकरणीं–ब्रह्म सर्व प्रपंचाचें निमित्त व उपादान कारण आहे. यास्तव त्याच्याहून निराळा असा हा प्रपंच मुळीं नाहींच, असा निश्चय करणें हा यौक्तिक बाध होय. याच्या योगानें "केवल आत्मरूप ब्रह्मच आहे" असाही निश्चय होतो. "मी ब्रह्म आहें" "तें तूं आहेस" या महावाक्यांच्या योगानें साक्षात्कार झाला असतां कार्यासह अज्ञानाची निवृत्ति होत असते. यासच प्रात्यक्षिक बाध ह्मणतात. आतां पूर्वोक्त यौक्तिक बाधाचा क्रम कसा आहे तें सांगतों. प्रथमतः स्थूल शरीरापासून ब्रह्मांडापर्यंत जेवढा ह्मणून स्थूल प्रपंच आहे तो सर्व पंचीकृत पंच भूतांचें कार्य आहे, असा

विचार करून स्थूल प्रपच स्थूलभूतरूप आहे असें ठरवावें. नंतर स्थूल भूतें व समष्टि–व्यष्टिरूप सूक्ष्म शरीरें यांचा त्यांच्या कारणामध्यें ह्मणजे अपंचीकृत पंच सूक्ष्म भूतांमध्यें लय करावा. या स्थळीं लय करणें ह्मणजे कार्य कारण-रूपच असतें या न्यायानें त्यांचें ऐक्य समजणें होय. पण ज्या कार्याचें जें कारण असेल त्याचा त्यामध्येंच लय होणें शक्य असल्यामुळें स्थूल भूतांचा सूक्ष्म भूतांच्या तामस अंशांमध्यें लय करावा. पांच ज्ञानेंद्रियें व अंतःकरण यांचा सूक्ष्म भूतांच्या सात्त्विक अंशामध्यें लय करावा आणि कर्मेंद्रियें व प्राण यांचा सूक्ष्म भूतांच्या राजस अंशामध्यें लय करावा. नंतर त्या सूक्ष्म भूतांचाही त्यांच्या त्यांच्या कारणामध्यें लय करावा लागतो. पृथ्वीचा जलामध्यें, जलाचा तेजामध्यें, तेजाचा वायूमध्यें व वायूचा आकाशामध्यें लय करावा. आकाशाचा अज्ञानामध्यें लय करावा व अज्ञानाचा केवल चैतन्यामध्यें लय करावा. ह्मणजे तीं तीं आपापल्या कारणरूप आहेत, अशी भावना करावी. कारण जें जें कार्य असतें तें तें उपादान कारणाहून निराळें नसतें असा सर्वमान्य सिद्धांत आहे. यास्तव सर्व कार्यसमुदाय परम कारण जें चैतन्य तद्रूप आहे, असा निश्चय करून त्या कार्य–समुदायास विसरावें, व सतत चैतन्याचें स्मरण ठेवावें. यासच वेदांतांत यौक्तिक बाध ह्मणतात. विष्णु-पुराणामध्येंही याच बाधाचें थोडक्यांत वर्णन केलें आहे, तें असें—बा नारदा, जगास जिचा आधार आहे अशी ही पृथ्वी जलामध्यें लीन होते. जल तेजामध्यें लीन होतें. तेज वायूमध्यें लीन होतें. वायु आकाशांत लीन होतो. तें आकाश अव्यक्तनामक अज्ञानामध्यें लीन होतें व तें अव्यक्त कलाशून्य परमात्म्यामध्यें लीन होतें. वार्तिक, मांडुक्योपनिषद्–भाष्य इत्यादि अन्य प्रमाणभूत ग्रंथांमध्येंही ह्या बाधाचें असेंच वर्णन केलेलें आहे.

असो; अध्यारोप व अपवाद यांच्यायोगानें तत् व त्वं या पदार्थांचेंही शोधन होतें. कसें म्हणाल तर सांगतों—समष्टिस्थूलशरीर, समष्टिसूक्ष्म-शरीर व माया; त्याचप्रमाणें या तीन उपाधींनीं युक्त असलेले वैश्वानर, सूत्रात्मा व ईश्वर आणि या सर्वांच्या अधिष्ठानरूप निरुपाधिक अखंड चैतन्य या तिघांचें, तापून लाल झालेल्या लोखंडाच्या गोळ्याप्रमाणें, एकरूप प्रत्ययास येत असतें. म्हणजे लाल झालेल्या गोळ्यांतील लोखंड व अग्नि यांची भिन्न प्रतीति न होतां जसें त्यांचें एकरूप प्रत्ययास येतें त्याप्रमाणेंच

हा प्रकार होतो. ही एकरूप प्रतीतिच तत्पदाचा वाच्यार्थ आहे; आणि समष्टि–स्थूलशरीर, समष्टिसूक्ष्मशरीर व माया या सर्वांहून अन्वय व्यतिरेक–न्यायानें भिन्न ठरलेलें जें अखंड चैतन्य तोच तत्पदाचा लक्ष्यार्थ आहे. आतां तत्पदार्थाच्या शोधनाच्या उपयोगीं पडणारा अन्वय–व्यतिरेक कसा सिद्ध होतो तें दाखवितों. पंचीकृत स्थूलप्रपंचाची जेव्हां स्थिति असते तेव्हां, त्याचा साक्षी या नात्यानें, तो परमात्मा विद्यमान असतो. पंचीकरणाच्या पूर्वी सूक्ष्मभूतें व त्यांचा कार्यसमूह यांचा तो साक्षी असतो. त्या आकाशादि सूक्ष्मभूतांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी म्हणजे प्रलयकालीं तो मायेचा साक्षी होऊन रहातो आणि तत्त्वज्ञानाच्यायोगानें मायारूप अज्ञानाचा नाश झाला असतां व भोगाच्यायोगानें प्रारब्ध कर्मांचा क्षय झाला असतां जीवाच्या विद्यमान शरीराचा क्षय होतो व त्यास विदेहमुक्तीचा लाभ होतो. या विदेहमुक्ति-अवस्थेमध्यें परमात्मा अखंड सच्चिदानंदरूपानें रहातो. हाच त्या तत्पदार्थरूप परमात्म्याचा अन्वय आहे. समष्टिस्थूलशरीराचें पंचीकरणाच्या पूर्वी भान होत नाहीं; समष्टिसूक्ष्मशरीराचें आकाशादि भूतांची उत्पत्ति होण्यापूर्वी भान होत नाहीं व मायेचें मुक्त-अवस्थेमध्यें भान होत नाहीं. हाच त्या समष्टि-स्थूलशरीराचा, समष्टि-सूक्ष्मशरीराचा व मायेचा व्यतिरेक होय. ह्याप्रमाणें अन्वयव्यतिरेकांच्या द्वारा ज्याचें शोधन केलें आहे व त्यामुळें जें मायेच्या संबंधानें रहित आहे, असें अखंड चैतन्यच तत्–पदाचा लक्ष्य अर्थ होय.

आतां त्वंपदाचें शोधन कसें होतें, तें थोडक्यांत सांगतों. १ व्यष्टि-स्थूलशरीर, व्यष्टिसूक्ष्मशरीर व त्या दोन्ही शरीरांचें कारण अज्ञान; २ या तीन शरीररूपी उपाधींनीं क्रमानें युक्त असलेले विश्व, तैजस व प्राज्ञ; ३ आणि त्या सर्वांच्या आधारभूत निरुपाधिक प्रत्यक् चैतन्य या तिघांचें पूर्वोक्त तापलेल्या लोखंडाच्या गोळ्याप्रमाणें एकरूप भासतें व तोच त्वंपदाचा वाच्य अर्थ आहे. आणि अन्वयव्यतिरेकांच्यायोगानें स्थूल, सूक्ष्म, व कारण या तीन शरीरांहून भिन्न केलेलें जें सच्चिदानंदरूप प्रत्यक् चैतन्य तें त्वंपदाचा लक्ष्य अर्थ आहे. अन्वयव्यतिरेकाची पद्धति वर सांगितलीच आहे. आतां याप्रमाणें शोधित त्वंपदाचा अर्थ व शोधिलेल्या तत्पदाचा अर्थ यांचा अभेद म्हणजे ऐक्य कसें होतें तें सांगावयाचें आहे. कारण त्यांचें ऐक्य हाच महावाक्याचा अर्थ आहे.

तत्पदाचा लक्ष्य अर्थ शुद्ध चैतन्य व त्वंपदाचा लक्ष्य अर्थ शुद्ध चैतन्य यांचें ग्रहण केलें असतां "तत्त्वमसि" इत्यादि महावाक्यांचा अखंड अर्थ लक्षणावृत्तीनें सिद्ध होतो व तो अर्थ सिद्ध करावयाचा असतां सामानाधिकरण्यसंबंध, विशेषणविशेष्य–भावसंबंध व लक्ष्यलक्षण–भावसंबंध असे तीन संबंध महावाक्याचे सहकारी होतात. "तत्त्वमसि" या महावाक्यांत तत् व त्वं अशीं जीं दोन पदें आहेत त्यांचा सामानाधिकरण्यसंबंध आहे; त्या दोन पदांच्या अर्थांचा परस्पर विशेषण–विशेषभावसंबंध आहे व त्या दोन पदांचा किंवा त्यांच्या अर्थांचा अखंडचैतन्याशीं लक्ष्य–लक्षणभावसंबंध आहे. ज्यांच्या प्रवृत्तीचें निमित्त †भिन्न भिन्न आहे अशा शब्दांची वृत्ति एका अर्थामध्यें असणें, हेंच त्यांचें सामानाधिकरण्य आहे. उदाहरण—'तो हा देवदत्त' या वाक्यांतील "तो" हा शब्द परोक्ष (म्हणजे हल्लीं प्रत्यक्ष दिसत नसलेला) देश व भूतकाल यांनीं विशिष्ट (युक्त) अशा देवदत्ताचा वाचक आहे; व "हा" हा शब्द वर्तमान देश व काल यांनीं विशिष्ट अशा देवदत्ताचा वाचक आहे. पण यांतील तो या शब्दाच्या प्रवृत्तीचें व "हा" या शब्दाच्या प्रवृत्तीचें निमित्त निरनिराळें आहे. पहिल्याचें परोक्ष-देशकाल–विशिष्टत्व हें निमित्त आहे व दुसऱ्याचें वर्तमान देशकालविशिष्टत्व हें निमित्त आहे. परंतु तीं दोन्हीं पदें भागत्यागलक्षणेच्या योगानें एकाच देवदत्ताच्या पिंडाचीं बोधक होतात. यास्तव त्या उभयतांचा परस्पर सामानाधिकरण्यसंबंध आहे. आतां त्याच वाक्यांतील "तो" या शब्दाचा अर्थ परोक्ष देशकालविशिष्ट असा आहे व "हा" या शब्दाचा अर्थ प्रस्तुत देशकालविशिष्ट असा आहे; व त्या दोन्ही अर्थांचा, विशेषण-विशेष्यभावसंबंध आहे. हा संबंध त्यांच्या भेदाची निवृत्ति करीत असतो. "तो हा" अशी जर शब्दांची योजना केली तर "तो" या शब्दाचा अर्थ विशेष्य व "हा" या शब्दाचा अर्थ विशेषण होतो आणि "हा तो" अशी जर शब्दयोजना केली तर हा-शब्दार्थ विशेष्य व तो–शब्दार्थ विशेषण

---

† ज्या शब्दांची वृत्ति एका अर्थामध्यें असते यांचें परस्पर सामानाधिकरण्य असतें, असें जर म्हटलें तर घट, कलश, कुंभ इत्यादि शब्दांचीही एका घटरूपी अर्थामध्यें वृत्ति असल्यामुळें त्यांचें परस्पर सामानाधिकरण्य होऊं लागेल. पण तें प्रस्तुत शास्त्रास मान्य नसल्यामुळें "भिन्न भिन्न" असें म्हटलें आहे.

होतो. विशेषण म्हणजे आपल्या संबंधी वस्तूविषयीं कांहीं अधिक सांगणारा शब्द व ज्याच्याविषयीं कांहीं अधिक सांगितलें जातें तें विशेष्य होय.

प्रस्तुत स्थळीं ह्मणजे "तो हा" व "हा तो" अशा शब्द योजनेंत प्रत्येक वाक्यांतील पहिला शब्द उद्देश आहे. उद्देश ह्मणजे ज्याच्याविषयीं कांहीं सांगावयाचें आहे. अर्थात् उद्देश हें विशेष्य होय व दुसरा शब्द–जें कांहीं सांगावयाचें आहे तें, किंवा पहिल्याविषयीं कांहीं अधिक,–सांगत आहे. यास्तव तो विशेषण होय. तसेंच "तो हा देवदत्त" या वाक्यांतील "तो" व "हा" या दोन्ही शब्दांतील भाग-त्यागलक्षणेच्या योगानें विरुद्ध अंशाचा त्याग केला असतां, विरुद्ध नसलेल्या केवल देवदत्तनामक पुरुषाच्या पिंडाचा त्या वाक्यावरून बोध होतो. यास्तव "तो" व "हा" या पदांचा लक्ष्यार्थ केवल देवदत्ताचा पिंड असाच आहे. तस्मात् "तो हा देवदत्त" या वाक्याचा लक्ष्य अर्थ जो देवदत्त त्याच्याशीं "तो" व "हा" या पदांचा व त्या दोन्ही पदांच्या अर्थांचा लक्ष्य–लक्षणभावसंबंध आहे. लक्षण ह्मणजे जाणविणारें, सुचविणारें, ज्ञान करून देणारें, व लक्ष्य ह्मणजे लक्षणावरून जाणण्यास योग्य. प्रस्तुत वाक्यांतील तो व हा हीं दोन्हीं पदें जाणविणारीं आहेत. व त्यांचा अर्थही सूचक आहे. यास्तव त्यांस लक्षण हीं संज्ञा प्राप्त होते व त्यांच्यावरून ह्मणजे पदें व त्यांचा अर्थ यांवरून देवदत्त जाणण्यास योग्य आहे. (देवदत्ताचें ज्ञान होतें.) यास्तव तो लक्ष्य आहे.

हा दृष्टांताचा सर्व प्रकार सांगितला. आतां दार्ष्टांतीकाच्या ठायीं ह्मणजे तत्त्वमस्यादि महावाक्यांच्या ठायीं हे पूर्वोक्त तीन संबंध कसे असतात तें दाखवितों. "तत् त्वं असि" ह्मणजे "तें तूं आहेस" हें सामवेदीय छान्दोग्योपनिषदांतील महावाक्य आहे. त्यांतील 'तत्' हें पद परोक्षत्व, सर्वज्ञत्व इत्यादि धर्मांनीं युक्त असलेल्या ईश्वराच्या चैतन्याचें वाचक आहे व 'त्वं' हें पद अपरोक्षत्व, अल्पज्ञत्व इत्यादि धर्मांनीं युक्त असलेल्या जीवाच्या चैतन्याचें वाचक आहे. अर्थात् **तत्** या पदाच्या प्रवृत्तीचें निमित्त परोक्षत्वादि–धर्म–विशिष्टत्व व **त्वं** या पदाच्या प्रवृत्तीचें निमित्त अपरोक्षत्वादि-धर्मविशिष्टत्व आहे. ह्मणजे त्या दोन्ही पदांच्या प्रवृत्तीचें निमित्त निरनिराळें आहे. पण तीं दोन्ही पदें तात्पर्यतः एका अखंड चैतन्याचीं बोधक आहेत. यास्तव त्यांचें परस्पर ह्मणजे **तत्**–पदाचें त्वं पदाशीं व **त्वं**-पदाचें **तत्** पदाशीं

सामानाधिकरण्य आहे. तसेंच तत् पदाचा अर्थ ईश्वर–चैतन्य व त्वं पदाचा अर्थ जीव–चैतन्य यांचा भेद आहे, अशी सामान्य समजूत आहे. पण ती भ्रामक असल्यामुळें तिची निवृत्ति करणारा, असा जो त्या पदांचा परस्पर संबंध आहे तो विशेष्य–विशेषणभाव–संबंध होय. **तत् त्वं असि** अशा वाक्ययोजनेंत उद्देश जें **तत्** पद तें विशेष्य व **त्वं** असा जो विधेयांश तें विशेषण होय. आणि **त्वं तत् असि** या वाक्यांत पूर्वपद किंवा उद्देश "**त्वं**" असल्यामुळें तें विशेष्य व "**तत्**" विधेयांश असल्यामुळें विशेषण होय. उद्देश्याविषयीं जें कांहीं सांगावयाचें असतें तें विधेय होय. व त्या विधेयाचा जो एक देश त्यास विधेयांश ह्मणतात. प्रस्तुत वाक्यांत "त्वं असि" किंवा "तत् असि" असें विधेय आहे. व त्यांचा एक देश जो "त्वं" किंवा "तत्" तो विधेयांश होय. असो; याप्रमाणें ह्या दोन्ही पदांच्या अर्थांचा परस्पर अभेद (ऐक्य) झाल्यामुळें त्याचा विशेषणविशेष्यभाव सिद्ध होतो, व त्यामुळें भ्रामक भेद नष्ट होतो. त्याचप्रमाणें तत् व त्वं या दोन्हीं पदांचा व त्या पदांच्या अर्थांचा म्हणजे ईश्वर व जीव यांचा, 'अखंड चैतन्य' असा जो सर्व वाक्याचा अर्थ आहे त्याच्याशीं, लक्षणलक्ष्यभावसंबंध आहे. म्हणजे तत् व त्वं हीं पदें व त्याचप्रमाणें त्यांचा अर्थ, त्यांतील परोक्षत्व, अपरोक्षत्व, किंचिज्ज्ञत्व इत्यादि विरुद्धांश टाकिला असतां केवल अविरुद्ध अखंड चैतन्यास जाणवितो. यास्तव तीं दोन पदें व त्यांचा अर्थ हीं लक्षणें व त्यांच्यावरून ज्याचें ज्ञान होतें तें अखंड चैतन्य लक्ष्य होय. हे तीन संबंध दुसऱ्या ग्रंथांतूनही सांगितलेले आहेत.‡ या लक्षणलक्ष्यभावासच दुसऱ्या कांहीं ग्रंथांत भागत्यागलक्षणा असें म्हटलें आहे. याविषयीं आचार्यांनींही वाक्यवृत्तीमध्यें असा उल्लेख केला आहे. "तत्त्वमसि इत्यादि महावाक्यें तत् व त्वं इत्यादि पदांचा लक्ष्यार्थ घेऊनच अखंड स्वरूपाचा बोध करण्यास प्रवृत्त होत असतात.*" किंवा ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्यें "घट आण" व "नीळें कमल" हीं वाक्यें क्रमानें पदांचा संसर्ग व विशिष्ट अर्थ यांचीं बोधक होतात त्याप्रमाणें

---

‡ सामानाधिकरण्यं च विशेषणविशेष्यता । लक्ष्यलक्षणभावश्च पदार्थप्रत्यगात्मनाम् ॥

* तत्त्वमस्यादिवाक्यं च तादात्म्यप्रतिपादने । लक्ष्यौ तत्त्वंपदार्थौ द्वावुपादाय प्रवर्तते ॥

" तत्त्वमसि " इत्यादि वाक्यें होत नाहींत. तर तीं केवल अखंड ब्र
स्वरूपाचींच बोधक होतात. आतां येथें संसर्ग व विशिष्ट अर्थांचा ब
करविणें ह्मणजे काय तें सांगितलें पाहिजे. " तूं घट आण " या वाक्य
तीन पदें आहेत व त्यांच्या अर्थांचा परस्पर संबंध आहे. त्या पदां
अर्थांचा संबंध ह्याच संसर्ग होय. अशा संसर्गानें युक्त असलेल्या वाक्यार्थ
संसृष्ट वाक्यार्थ ह्मणतात. ह्मणजे असलीं वाक्यें संसर्गार्थाचा बोध करित
तसेंच " निळें, मोठें, सुगंधी, कमल " हें वाक्य आहे. यांत चार पदें आ
पण त्यांतलि पहिलीं तीन गुणवाचक व शेवटचें एक द्रव्यवाचक अ
यास्तव नीलत्व, महत्त्व व सुगंधत्व यांनीं विशिष्ट असें कमल असा वाक्य
येथें होतो. त्याकारितां अशाप्रकारच्या वाक्यार्थास विशिष्ट वाक्यार्थ ह्मणत
पण ह्या दोन्ही प्रकारचा वाक्यार्थ " तत् त्वं असि " या वाक्यार्था
जुळत नाहीं. कारण ब्रह्म असंग असल्यामुळें त्वंपदाच्या अर्थाचा सं
तत्पदाच्या अर्थाशीं आहे व तत्पदाच्या अर्थाचा संबंध त्वंपदाशीं अ
असें ह्मणतां येत नाहीं. तसेंच त्वंविशिष्ट तत् किंवा तत्-विशिष्ट त्वं अ
ह्मणतां येत नाहीं. यास्तव विशिष्ट अर्थाचेंही येथें ग्रहण होत नाहीं; अ
अशी वस्तुस्थिति असल्यामुळें महावाक्यांचा अर्थ अखंडैकरसत्वानेंच
पाहिजे. परमपूज्य आचार्यांनींहि पूर्वोक्त ग्रंथामध्यें " वेदान्तशास्त्रांत त
मसि इत्यादि महावाक्यांचा संसर्ग वाक्यार्थ किंवा विशिष्ट वाक्यार्थ संमत न
तर अखंड व एकरस ब्रह्मच त्या महावाक्यांचा अर्थ आहे, असें विद्वा
मान्य आहे " असें ह्मटलें$ आहे.

शंका—" मी ईश्वर नाहीं. तर मी अज्ञ, परतंत्र व दुःखी जीव
हा सर्व लोकांचा प्रत्यक्ष अनुभव ईश्वराहून जीव भिन्न आहे ,असें अबाधि
सिद्ध करितो. त्याचप्रमाणें " द्वा सुपर्णा सयुजा सखया० " ही श्रुतिही
जीवेश्वरांच्या भेदासच सिद्ध करिते. तेव्हां प्रत्यक्ष व श्रुति या दोन्ही प्रम
विरुद्ध तीं वाक्यें कसें प्रतिपादन करितील ?

समाधान—तत्त्वमसि, अहं ब्रह्मास्मि, अयमात्मा ब्रह्म, प्रज्ञानं
इत्यादि अनेक श्रुतींमध्यें जीव व ईश्वर यांचें ऐक्य सांगितलेलें आहे. य

$ संसर्गो वा विशिष्टो वा वाक्यार्थो नात्र संमतः । अखंडैकर
वाक्यार्थो विदुषां मतः ॥

त्या श्रुतींच्या विरुद्ध असलेला प्रत्यक्ष-प्रमाणसिद्ध भेद भ्रामक आहे, असें ठरतें. कारण चंद्रमा लहानशा ताटली एवढा आहे, असें प्रत्यक्ष दिसतें व तो आपल्या मागोमाग धांवत आहे, किंवा पूर्वेकडून पश्चिमेकडे वेगानें जात आहे, असेंही प्रत्यक्ष दिसतें. पण ज्योतिःशास्त्रामध्यें चंद्र कितीतरी पटीनें मोठा आहे; व त्याची गति पश्चिमेकडून पूर्वेकडे मात्र आहे, असें सांगितलें असल्या-मुळें तें प्रत्यक्ष दिसणें भ्रामक ठरतें. किंवा जीव व ईश्वर यांचा जो भेद तुह्मी मानीत आहां तो धर्म व धर्मी यांच्या भेदाप्रमाणेंच प्रत्यक्ष* न दिसणारा आहे. कारण, नेत्रादि बाह्य इंद्रियांच्या योगानें रूपादि बाह्य गुणांचाच प्रत्यक्ष अनु-भव येत असतो. आत्म्याचा किंवा आत्म्यावर रहाणाऱ्या धर्मांचा येत नाहीं. यास्तव नेत्रादि बाह्य इंद्रियांच्या द्वारा जीवेश्वराच्या भेदाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणें शक्य नाहीं. आतां "त्याचें मानसिक प्रत्यक्ष होतें" ह्मणून ह्मणाल तर "मन हें इंद्रियच नव्हे" असा आमचा सिद्धांत आहे. बरें "साक्षि जो आत्मा तो त्यास प्रकाशित करितो" असें जर ह्मणावें तर साक्षीकडून प्रका-शित होणाऱ्या स्वप्नांतील पदार्थांप्रमाणें तो भेदही प्रातीतिक होईल. प्राती-तिक ह्मणजे केवल भ्रमानें प्रतीत होणारा. जसा दोरीवर भासणारा सर्प; शिंपीवर भासणारें रुपें इत्यादि. पण अशा प्रातीतिक-भेदविषयक§ प्रत्यक्षाच्या योगानें अभेद-ऐक्य-बोधक श्रुतींचा बाध होणें शक्य नाहीं. तर उलट त्या श्रुतींच्या योगानें त्या प्रत्यक्षाचाच बाध होणार, हें उघड आहे. तस्मात् प्रत्यक्ष ज्ञानावरून जीव व ईश्वर यांचा भेद आहे, असें ठरणें अशक्य होय.

आतां तुह्मी द्वासुपर्णा० इत्यादि श्रुतीवरून भेदाची सिद्धि करूं पहात असाल तर तोही तुमचा प्रयत्न व्यर्थ होणार आहे. कारण वाक्याचें तात्पर्य कशा-मध्यें आहे, हें पाहिलें पाहिजे. प्रस्तुत श्रुतिवाक्याचें तात्पर्य जीवेश्वरांचा भेद आहे ह्मणजे ते परस्पर भिन्न आहेत, हें सांगण्यामध्यें नसून तिनें केवल लोक-सिद्ध भेदाचा अनुवाद केला आहे. पण तिचेंही तात्पर्य ऐक्यामध्येंच आहे. कारण जो अर्थ इष्टफल—दायी असतो व जो प्रत्यक्षादि लोकसिद्ध प्रमाणांवरून ज्ञात होत नाहीं त्या अर्थामध्येंच श्रुतीचें तात्पर्य असतें. जीव व ईश्वर यांचा भेद सर्वांस ज्ञात आहे. कारण ज्यांना शास्त्राचा संस्कार नसतो असे पुरु-

* अग्नि हा धर्मी व दाहशक्ति हा धर्म यांचा जरी वस्तुतः भेद आहे, तरी तो श्रोत्रादि पंच ज्ञानेंद्रियांनीं प्रत्यक्ष अनुभवास येण्यासारिखा नाहीं.

§ प्रातीतिक भेद हाच ज्याचा विषय आहे अशा प्रत्यक्षाच्या.

षही " मी ईश्वर नाहीं " असें निश्चयानें सांगत असतात. शिवाय त्याच्या-पासून कांहीं इष्टफल-प्राप्ति होत असते, असेंही नाहीं. उलट " जो भेददृष्टि ठेवितो तो जन्म-मरण-परंपरेंत पडतो " असें स्वतः श्रुतीनेंच सांगितलेलें आहे. फार काय पण " जो भिन्न दृष्टि ठेवून उपासना करितो तो पशूप्रमाणें अज्ञ आहे " असें श्रुतीनें स्पष्ट ह्मटलें आहे. तस्मात् वरील श्रुतींचें जीव-पर-भेदांत तात्पर्य नसून अखंड ब्रह्मामध्येंच आहे. कारण तें अखंड ब्रह्म प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या द्वारा ज्ञात होण्यासारखें नसल्यामुळें सर्व सामान्य जनांस अज्ञात आहे व " आत्मवेत्ता शोकांतून पार पडतो; ब्रह्मवेत्ता परब्रह्मास प्राप्त होतो; जो ब्रह्मास जाणतो तो स्वतः ब्रह्मच होतो; " इत्यादि अर्थाच्या अनेक श्रुति अखंड ब्रह्मज्ञानाचें, अनर्थांची निवृत्ति व परमानंदाची प्राप्ति, हें फल सांगत आहेत. यास्तव त्या पूर्वोक्त व तसल्याच दुसऱ्याही सर्व श्रुतींचें तात्पर्य अखंड ब्रह्मामध्येंच आहे, हें सिद्ध आलें.

पूर्वी अखंड ब्रह्मच महावाक्यांचा अर्थ आहे, असें सांगितलें. पण तें अखंडत्व कोणत्या प्रकारचें असतें तें आतां सांगितलें पाहिजे व त्याच्या-विषयीं असलेल्या मतभेदांचाही येथें निर्देश केला पाहिजे. विजातीय भेद, सजातीय भेद व स्वगत भेद या तीन प्रकारच्या भेदांनीं रहित असणें हेंच ब्रह्माचें अखंडत्व होय. आतां ही गोष्ठ अधिक स्पष्ट करून सांगितली पाहिजे. जे पदार्थ आत्म्याहून भिन्न असतात त्यांस अनात्म पदार्थ ह्मणतात व ते सर्व पूर्वोक्त तीन भेद व परिच्छेद यांनीं युक्त असतात. उदाहरणार्थ आपण आंब्याचें झाड हा अनात्म पदार्थ घेऊं या. विलक्षण जातींच्या पदा-र्थांचा परस्पर विजातीय भेद असतो. यास्तव वृक्ष ही जाती सोडून दुसऱ्या कोणत्याही जातीचा पदार्थ घेतल्यास त्याचा व उदाहरणार्थ घेतलेल्या आम्र-वृक्षाचा परस्पर विजातीय भेद असतो. परस्पर ह्मणण्याचें कारण-वृक्षाचा जसा पाषाणादि इतर पदार्थांशीं विजातीय भेद असतो तसाच पाषाणादि इतर पदार्थांचाही वृक्षादिकांशीं असतो—हें होय. समान जातींच्या पदार्थांचा जो परस्पर भेद तो सजातीय भेद होय. उदाहरणार्थ-वरील आम्रवृक्षाचा पिंपळ, वड इत्यादि वृक्षांशीं असलेला भेद. एका व्यक्तीमध्येंच जो अवयवशः असणारा भेद तोच स्वगतभेद होय. जसें वरील आम्रवृक्षाचीं पानें, फळें, पुष्पें इत्यादिकांचा परस्पर भेद. पण हा त्रिविध भेद आत्म्याच्या ठायीं असूं

शकत नाहीं. कारण ब्रह्माहून दुसरी कोणतीही वस्तु सत्य नाहीं. अविद्येसह सर्व प्रपंच त्या ब्रह्माच्या ठायीं कल्पित आहे तेव्हां त्याच्याहून निराळा विजातीय पदार्थच नसल्यामुळें विजातीय भेद कसा असणार? "तें तूं आहेस; मी ब्रह्म आहें; मी क्षेत्रज्ञ आहें असेंही तूं जाण;" इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनें जीव व परमात्मा यांच्या अत्यंत ऐक्याचें प्रतिपादन करीत असल्यामुळें दुसरें चैतन्य विद्यमान नाहीं, असें ठरतें व त्यामुळें जीवभाव, अविद्याकल्पित असल्यामुळें, मिथ्या आहे, असा निश्चय होतो. तेव्हां ब्रह्माचे ठायीं सजातीय भेद तरी कसा असणार? एकाच वस्तूचा सजातीय भेद असणें युक्तिशून्य आहे. ब्रह्माच्या ठायीं स्वगत भेद असेल अशीही आशा करावयास नको. कारण, "अवयवरहित, क्रियारहित, शांत, निर्मल, निर्दोष, साक्षी, चैतन्यरूप, निर्गुण, असंग, नित्य, सर्वगत, दृढ, अचल, सनातन" इत्यादि श्रुतींनीं व स्मृतींनीं त्यास दिलेलीं विशेषणें पाहिलीं कीं, ब्रह्माचे ठायीं अवयव, गुण, क्रिया, जाति व संबंध नाहींत असें सहज ठरतें. मग तेथें भेद कसा राहणार? आतां सृष्टीची उत्पत्ति कशी झाली इत्यादि प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींमध्यें ईश्वराच्या गुणादिकांचें प्रतिपादन केलेलें आहे; हें खरें; पण तो सावयव व सगुण आहे, असें सांगण्यामध्यें त्याचें तात्पर्य नसून केवळ उपासनेकरितां त्याच्या स्वरूपाची लौकिक व्यक्तीप्रमाणें कल्पना केलेली असल्यामुळें त्या श्रुतींचें तात्पर्यही जीव व परमात्मा एक आहे व सर्व जग ईश्वरमय आहे, असें सांगण्यामध्येंच आहे, असें समजावें. तात्पर्य अशा त्रिविध भेदांनीं रहित असणें हेंच ब्रह्माचें अखंडत्व होय. आतां या अखंडत्वाच्या लक्षणामध्यें सजातीय-विजातीय-स्वगत-भेदशून्यत्व असें जें लांबलचक म्हटलें आहे तें कां? हें आतां सांगतों. स्वगत भेदरहित असें जर ब्रह्माच्या अखंडत्वाचें लक्षण केलें तर सांख्यांच्या आत्म्यामध्यें त्याची अतिव्याप्ति होते. कारण तेही आत्मा अवयव, जाति, गुण, क्रिया इत्यादिकांनीं रहित आहे, असें मानीत असतात. म्हणून त्या अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याकरितां सजातीय हें एक अधिक विशेषण दिलें आहे. सांख्य जीवांचा परस्पर भेद मानीत असतात. त्यामुळें त्यांचा आत्मा सजातीय-भेद-शून्य नाहीं. बरें सजातीय व स्वगतभेद-शून्य हेंच आत्म्याचें अखंडत्व होय, असें जर म्हणावें तर आकाशामध्यें त्याची

अतिव्याप्ति होणार. कारण तें एक व निरवयव द्रव्य असल्यामुळें सजातीय व स्वगतभेद, शून्य आहे. पण विजातीय असें आणखी एक विशेषण दिल्यानें वायु, तेज इत्यादि अनेक विजातीय भेदांनीं युक्त असलेल्या आकाशाचें निवारण होतें. आतां विजातीयभेदशून्य एवढेंच जर अखंडत्वाचें लक्षण केलें असतें तर सजातीय व स्वगत-भेद त्याच्या ठिकाणीं आहेत, असें कबूल केल्या सारखें होतें व त्यामुळें अद्वैत-श्रुतींशीं विरोध आला असता. त्याचें निवारण करण्याकरितां सजातीय इत्यादि दोन विशेषणें दिलीं आहेत. तें ब्रह्म-तत्त्व एकरस आहे, हें सुचविण्याकडेही **स्वगत** या पदाचा उपयोग होतो. तात्पर्य याप्रमाणें प्रस्तुत लक्षणांतील पदांचा उपयोग जाणावा. किंवा अखंडत्वाचें “ त्रिविध परिच्छेद-शून्यत्व ” हें दुसरें लक्षण करावें. देशपरिच्छेद, काल-परिच्छेद, व वस्तु-परिच्छेद असे तीन परिच्छेद आहेत. ब्रह्मानें या तिन्ही परिच्छेदांनीं रहित असणें हेंच त्याचें अखंडत्व होय. अत्यंताभावाच्या प्रतियोगिपणासच देशपरिच्छेद ह्मणतात. अत्यंत अभाव ह्मणजे मुळींच नसणें. पुस्तक या पदार्थामध्यें जलत्व हा धर्म मुळींच नसतो. त्यामुळें जलत्वाचा पुस्तकामध्यें अत्यंताभाव आहे व ज्याचा अभाव तो त्याचा प्रतियोगी. येथें जलत्वाचा अभाव असल्यामुळें जलत्व हा त्याचा प्रतियोगी आहे. यास्तव पुस्तकामध्यें असणाऱ्या जलत्वाच्या अत्यंताभावाचा जो प्रतियोगीपणा तोच जलत्वाच्या ठिकाणचा देशपरिच्छेद होय. प्रागभाव व प्रध्वंसाभाव याच्या प्रतियोगीपणास कालपरिच्छेद ह्मणतात. कोणतेंही कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वीं, त्याच्या कारणामध्यें, त्याचा जो अभाव असतो त्यास प्रागभाव ह्मणतात. जसा हा मी लिहित असलेला कागद. हा तयार होण्यापूर्वीं त्याच्या कारणरूप-कुटून तयार केलेल्या-रसामध्यें त्याचा प्रागभाव होता व आतां हा फाडून टाकिल्यास त्याचा प्रध्वंसाभाव कपट्यांमध्यें राहील. पण या दोन्ही अभावांचा प्रतियोगीपणा कागदामध्यें आहे व तोच कालपरिच्छेद होय. अन्योन्याभावाच्या प्रतियोगीपणास वस्तुपरिच्छेद ह्मणतात. लेखणीचा कागदामध्यें व कागदाचा लेखणीमध्यें जो अभाव असतो तोच अन्योन्याभाव होय. यास भेद असेंही ह्मणतात. या अभावाचा प्रतियोगपणा कागद व लेखणी यांसच आहे आणि त्यामुळें कागद, लेखणी व अशाच इतर पदार्थांमध्येंही वस्तुपरिच्छेद होतो. हे तीन प्रकारचे परिच्छेद सर्व अनात्म पदार्थांमध्यें

असतात. ब्रह्मामध्यें यांतील एकही नसतो. कसा तो सांगतो. हें ब्रह्म विभु (व्यापक) आहे, असें अनेक श्रुती सांगतात. विभु पदार्थांचा अत्यंताभाव कोठेंही नसतो. यास्तव त्याचा देश—परिच्छेद संभवत नाहीं. तें आत्मरूप ब्रह्म नित्य आहे, असेंही असंख्य श्रुती सांगत आहेत व नित्य वस्तूचा प्रागभाव व प्रध्वंसाभाव होत नाहीं. यास्तव त्याचा काल-परिच्छेदही संभवत नाहीं. हें संपूर्ण जग ब्रह्माचे ठायीं स्वप्नांतील पदार्थांप्रमाणें कल्पित आहे व त्यामुळेंच तें मिथ्या आहे. कल्पित किंवा आरोपित वस्तूस त्याच्या अधिष्ठानाच्या सत्तेहून भिन्न सत्ता नसते, ह्मणजे त्याच्याच सत्तेनें ती सत्तावाली होत असते, असा नियम आहे. त्यामुळें अधिष्ठानरूप ब्रह्मच सर्व जगाचें परम स्वरूप आहे. यास्तव अन्योन्याभावास अवकाशच नसल्यामुळें ब्रह्मामध्यें वस्तु—परिच्छेदही संभवत नाहीं. या सर्व अर्थांचें प्रतिपादन करणारी “मी* अजर, पुराण, सर्वात्मरूप व विभु असल्यामुळें सर्वगत असलेल्या या आत्म्यास जाणतों.” अशी श्रुति आहे. कल्पतरुनामक ग्रंथांत आचार्यांनीं अखंडत्वाचें असें लक्षण केलें आहे—पर्याय† नव्हेत अशा अनेक शब्दांच्या योगानें प्रकाशित होत असून विशिष्ट भावानें रहित असणें हेंच अखंडत्व होय. महावाक्यांमध्यें असलेले तत्, त्वं, अहं, ब्रह्म, अयं, आत्मा इत्यादि शब्द, त्या त्या शब्दांचा भिन्न भिन्न अर्थ असल्यामुळें, पर्यायशब्द नव्हेत; अनेक तर आहेत; त्यांच्या योगानें ब्रह्माचा प्रकाशही होतो व ते विशिष्ट—भावानें रहित आहे. यास्तव तें अखंडत्वानें युक्त आहे. घट, कलश, कुंभ हे अनेक शब्द आहेत व त्यांच्या योगानें घटरूपी पदार्थांचा प्रकाशही होत असतो. पण ते पर्याय शब्द आहेत. तसेंच ‘निळें कमल’ या अनेक व पर्याय नसलेल्या शब्दांकडून जरी कमलाचा प्रकाश होत असला तरी तें कमल विशिष्ट भावानें रहित नाहीं. तर तें नीलगुणविशिष्ट आहे. यास्तव अखंडपणाच्या पूर्वोक्त लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाहीं. आतां—श्रुति, “ब्रह्म वाणी व मन यांचा विषय होत नाहीं,” असें सांगत आहे; व त्यामुळें ब्रह्म शब्दांच्या द्वारा साक्षात् प्रकाशित होणें असंभवनीय आहे; हें खरें. पण वाच्यार्थरूपी उपाधीच्या द्वारा लक्षणावृत्तीनें तें शब्दप्रकाश्य होऊं

* वेदाहमेतमजरं पुराणं सर्वात्मानं सर्वगतं विभुत्वात् ।

† अपर्यायानेकशब्दप्रकाशत्वे सति अविशिष्टत्वं अखंडत्वम् ।

८—५८५—२०००

शकतें. कारण असें न मानल्यास " उपनिषद्रूपशब्दप्रमाणाच्या योगानें जाण-ण्यास योग्य असलेल्या परमात्म्याचें स्वरूप मी विचारितों," असें जें श्रुति-वचन आहे, त्यास बाध येईल. यास्तव " **तत्त्वमसि** " इत्यादि महावाक्यें **तत्**, त्वं, इत्यादि पदांच्या लक्ष्य अर्थांचें ग्रहण करून त्या अखंड स्वरू-पाचें प्रतिपादन करण्यास प्रवृत्त झालीं आहेत—हा पूर्वोक्त सिद्धान्त सर्व दोषशून्य आहे.

आतां महावाक्यांवरून अखंड अर्थाचा बोध झाला असतां अधिकारी साधकास कोणतें फल मिळतें तें सांगून प्रस्तुत प्रकरणाची परिसमाप्ति कर्तव्य आहे. ब्रह्मनिष्ठ श्रोत्रिय गुरूंनीं योग्य अधिकारी शिष्यास महावाक्याचा उपदेश केला असतां त्यास भाग–त्याग लक्षणेनें " मीच ब्रह्म आहें " व " ब्रह्मच मी आहें " असा आत्मसाक्षात्कार होतो. अशा प्रकारच्या साक्षा-त्कारास परस्पर अभेदविषयक अपरोक्ष ज्ञान ह्मणतात. कारण " मी ब्रह्म आहें " ही वृत्ति अहंशब्दाचा अर्थ जो कूटस्थ आत्मा त्याच्याशीं ब्रह्माचा अभेद (ऐक्य) दाखविते व " ब्रह्मच मी आहें " ही वृत्ति ब्रह्माशीं प्रत्यक् (कूटस्थ) आत्म्याचा अभेद दाखविते. **मी** या पदाचा अर्थ जो प्रत्यक् आत्मा तो सर्वांस अपरोक्ष असतो. ह्मणजे त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान सर्वांस असतें व तो आत्मा आहे, हेंही सर्वांस ठाऊक असतें आणि ब्रह्म परोक्ष ह्मणजे प्रत्यक्ष अनुभवास न येणारें व अनात्मा ह्मणजे आत्म्याहून निराळें आहे, असें सर्वांस वाटत असतें. किंवा सर्व असें मानितात. पण " मी ब्रह्म आहें " असा जेव्हां बोध होतो तेव्हां ब्रह्म परोक्ष व अनात्मा आहे ही बुद्धि नष्ट होते व जेव्हां " ब्रह्मच मी आहें " अशी साक्षात् भावना होते तेव्हां प्रत्यगात्मा मर्यादित आहे ह्मणजे तो या देहामध्येंच रहात असतो व इतरत्र त्याचा अभाव आहे ही, व तो ब्रह्म नव्हे ही सामान्य समजूत नाहींशी होते. यास्तव अधिकाऱ्यास " मी ब्रह्म आहें " व " ब्रह्मच मी आहें " अशा दोन्हीं प्रकारच्या भावना दृढ होणें अत्यंत अवश्य आहे. याप्रमाणें महा-वाक्यांवरून उत्पन्न होणारी जी अखंड ब्रह्माकार अपरोक्ष वृत्ति त्या अपरोक्ष वृत्तिरूप ज्ञानाच्या योगानें अनर्थांची कारणासह निवृत्ति होते. ह्मणजे अनर्थ व त्यांचीं अविद्यादि कारणेंही नष्ट होतात व हा प्रत्यक् आत्मा अखंड एक-रस ब्रह्मानन्दरूपानें स्थित होतो. याविषयीं अनेक श्रुती तर प्रमाण आहेतच.

पण श्रीमद्भगवद्गीतेंतील एक श्लोक येथें देऊन या परिच्छेदाची परिसमाप्ति करितों. " **क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तरं ज्ञानचक्षुषा । भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम्** ॥ अध्याय १३ श्लोक ३४ याचें तात्पर्य—शास्त्र व आचार्य यांच्या उपदेशामुळें उत्पन्न झालेल्या ज्ञानरूपी दृष्टीनें क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांच्यामधील अंतर—ह्मणजे एक जड, दुसरें चैतन्य; एक विकारी, दुसरें निर्विकार इत्यादि परस्पर वैलक्षण्य-जे जातात व त्याचप्रमाणें भूतांची प्रकृति जी माया (आत्म्याची अविद्या) तिचा नाश (अभाव होणें) जे जाणतात ते कैवल्यास प्राप्त होतात.

याप्रमाणें श्रीमच्छंकराचार्यभक्त विष्णु वामन बापट—कृत तत्त्वानुसंधान—साराचा प्रथम परिच्छेद समाप्त झाला.

श्रीकृष्णार्पणमस्तु.



अथ द्वितीयपरिच्छेदप्रारंभः

श्रीगणेशाय नमः । श्रीगुरुभ्यो नमः ॥ आतां येथून तत्त्वानुसंधानसाराच्या द्वितीय परिच्छेदास प्रारंभ करितों. पूर्व परिच्छेदामध्यें "तत्त्वमसि" इत्यादि महावाक्यांच्या योगानें अखंड ब्रह्माविषयीं अपरोक्षवृत्ति उत्पन्न होते व त्या वृत्तीमुळें साधकाच्या अज्ञानाची निवृत्ति होऊन त्यास परमानंदाची प्राप्ति होते, असें सांगितलें. पण त्या वृत्तीचें स्वरूप काय आहे ? तिच्याविषयीं प्रमाण कोणतें आहे, तिची उत्पत्ति कशी होते ? व तिचा उपयोग काय ? हें जाणण्याची इच्छा होणें साहजिक आहे. यास्तव प्रथमतः प्रमावृत्ति व अप्रमावृत्ति अशा दोन प्रकारच्या वृत्तींचें निरूपण करण्याकरितां वृत्तीचें सामान्य लक्षण सांगतों.—(वृत्तिर्नामविषयचैतन्याभिव्यजकान्तःकरणाज्ञानयोः परिणामविशेषः) विषयचैतन्यास अभिव्यक्त करणारा अंतःकरण व अज्ञान यांचा जो एक प्रकारचा परिणाम त्यास वृत्ति म्हणावें. पण यांविषयीं अशी एक शंका येते कीं,—प्रमाणांवरून प्रमेयाची सिद्धि होत असते. यास्तव प्रथमतः प्रमाणांचें निरूपण करणेंच उचित असतांना तसें न करितां या ग्रंथाच्या प्रथम परिच्छेदामध्यें ब्रह्मात्मरूप प्रमेयाचें निरूपण करून आतां दुसऱ्या परिच्छेदामध्यें प्रमाणांच्या निरूपणास आरंभ करीत अहां हें काय ? हें अन्य शास्त्रांच्या विरुद्ध आहे. न्याय, सांख्य, इत्यादिकामध्यें प्रमाणांचें निरूपण अगोदर करून नंतर प्रमेयाचें निरूपण केलेलें आढळतें. पण तुम्हीं, तसें न करितां, हा शास्त्रविरुद्ध मार्ग कां स्वीकारिलात ? या शंकेचें समाधान असें—न्यायादि जीं दुसरीं शास्त्रें आहेत त्यांचें प्रमेय जड आहे. यास्तव त्याची सिद्धि प्रमाणांच्या अधीन असणें योग्यच आहे आणि त्यामुळें त्या शास्त्रांत प्रमाणांचें निरूपण अगोदर व प्रमेयाचें त्यानंतर, असा क्रम आढळतो. पण या आमच्या अद्वैतवेदांतशास्त्राची स्थिति तशी नाहीं. कारण आमच्या शास्त्राचें प्रमेय अद्वितीय व साक्षीचैतन्यरूप आत्मा आहे. त्याच्यामुळेंच प्रत्यक्षादि इतर प्रमाणांची सिद्धि होत असते. यास्तव अगोदर त्याचें निरूपण करून नंतर प्रमाणादिकांचें निरूपण करण्यास जो येथें आरंभ केला आहे तो उचित होय. याविषयीं आचार्यांनीं असें सांगितलें आहे. (मानेन

मेयाधिगतिस्तु युक्ता प्रमेयजाड्यादिविधिनिष्ठकाण्डे । मेयेन मानाधिगतिस्तु युक्ता वेदान्तवाक्यादजडं हि मेयम् ॥ १ ॥) याचा अर्थ—कर्मनिष्ठारूप कांडामध्यें प्रमेय जड असल्यामुळें प्रमाणांच्या द्वारा प्रमेयाची सिद्धि होणें युक्तच आहे. पण वेदांतशास्त्राचें प्रमेय जड नसल्यामुळें म्हणजे तें चेतन असल्यामुळें तसा प्रकार होणें युक्त नव्हे. कारण या चेतनप्रमेयामुळेंच प्रत्यक्षादि प्रमाणांची सिद्धि होण युक्त आहे. असो; आतां पूर्वोक्त लक्षणाचें निरूपण करूं. वृत्ति म्हणजे वृत्तिज्ञान असें येथें समजावें. घट, वस्त्र, इत्यादि विषयांच्या योगानें मर्यादित झालेलें जें चैतन्य त्याला विषयचैतन्य असें म्हणतात. त्या विषयचैतन्यास अभिव्यक्त करणारा असा जो अंतःकरणाचा व अज्ञानाचा एक प्रकारचा परिणाम त्यासच वृत्तिज्ञान असें म्हणतात. क्रोध, इच्छा, सुख, दुःख, इत्यादि अंतःकरणाचे परिणाम व आकाश, वायु इत्यादि अज्ञानाचे परिणाम आहेत, हें खरें; पण त्या क्रोधादिकांकडून विषयचैतन्य अभिव्यक्त होत नसतें. म्हणून ' विषयचैतन्याभिव्यंजक ' हें पद लक्षणामध्यें योजून वृत्तीच्या लक्षणाची क्रोधादिकांच्या ठायीं जी अतिव्याप्ति होत होती तिला हटविलें आहे. तसेंच चक्षु, घ्राण इत्यादि इंद्रियेंही आपणांपासून उत्पन्न होणाऱ्या वृत्तींच्या द्वारा त्या विषयचैतन्यास व्यक्त करितात, हें खरें; पण तीं इंद्रियें अंतःकरणाचा किंवा अज्ञानाचा परिणाम नव्हेत. तर तीं तेजादिक भूतांचा परिणाम आहेत. यास्तव अंतःकरणाचा व अज्ञानाचा परिणाम, असें म्हटल्यानें त्या नेत्रादि इंद्रियांच्याठायींही वृत्तीच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाहीं. आतां, अभिव्यंजक म्हणजे काय तें स्पष्ट करून सांगतों. (अपरोक्षव्यवहारजनकत्वमभिव्यजकत्वम्) हा घट आहे, हें वस्त्र आहे, अशा प्रकारचा जो अपरोक्ष व्यवहार त्या व्यवहारास उत्पन्न करणें हेंच त्या वृत्तींतील विषयचैतन्याचें अभिव्यंजकत्व होय. पण यावर अशी शंका येते—चक्षु, घ्राण इत्यादि इंद्रियांपासून उत्पन्न होणाऱ्या अपरोक्षवृत्तींमध्यें अपरोक्ष व्यवहारास उत्पन्न करणें हा धर्म असतो हें खरें, पण अनुमानादि प्रमाणांवरून उत्पन्न होणाऱ्या अनुमितीसारिख्या परोक्षवृत्तीमध्यें तो धर्म आहे, असें कोठेंही आढळत नाहीं. कारण, पर्वत अग्नियुक्त आहे, असें जरी अनुमानावरून ठरलें तरी " हा अग्नि " असा प्रत्यक्ष व्यवहार तेथें कोणालाही करितां येत नाहीं. यास्तव अनुमितीसारख्या ज्या परोक्षवृत्ती

आहेत त्यांच्यामध्यें हा पूर्वोक्त अभिव्यंजकधर्म रहात नसल्यामुळें वृत्तीच्या लक्षणाची अव्याप्ति होते. अव्याप्ति म्हणजे लक्षणानें लक्ष्याच्या कांहीं भागांत न रहाणें. करितां अभिव्यंजकाचें लक्षण निराळें केल्यास बरें.—असें वाटून त्याचें दुसरें लक्षण सांगतात, (आवरणनिवर्तकत्वमभिव्यंजकत्वम्) वृत्तींतील आवरणास नाहींसें करणें यासच विषयचैतन्याचें अभिव्यंजकत्व म्हणावें. असें लक्षण केल्यानें वर सांगितलेली शंका येत नाहीं. कारण अनुमितीसारख्या परोक्षवृत्तीमध्येंही आवरणाचें निवर्तन व्हावेंच लागतें व तें करणें ह्मणजेच विषयचैतन्याचें अभिव्यंजकत्व होय. याचें तात्पर्य असें—अज्ञानामुळें होणारें आवरण दोन प्रकारचें असतें. एक असत्त्वावरण व दुसरें अभानावरण. एकादा विषय नाहीं असें वाटण्यास जें आवरण कारण होतें त्यास असत्त्वावरण व एकादा पदार्थ भासत नाहीं असें वाटण्यास जें कारण होतें तें अभानावरण होय. या दोन प्रकारच्या आवरणांपैकीं दुसरें ह्मणजे अभानावरण प्रत्यक्ष ज्ञानानेंच नाहींसें होणें शक्य आहे. परोक्ष ज्ञानानें त्या आवरणाची कधींही निवृत्ति होणार नाहीं. पण असत्त्वावरण अनुमितीसारिख्या अप्रत्यक्ष ज्ञानानेंच निवृत्त होत असते. कारण, धूर हा हेतु दिसला कीं, पर्वत अग्नियुक्त आहे असें अग्नीस जरी प्रत्यक्ष न पाहिलें तरी समजतें. ह्मणजे पर्वतावर अग्नि नाहीं असें जें अग्नीचें असत्त्वावरण होतें तें धूर पाहतांच नाहींसें होतें. तसेंच शास्त्रप्रमाणावरून स्वर्ग आहे, असें समजलें कीं त्याच्या विषयींचेंही असत्त्वावरण नाहींसें होतें. ह्मणजे स्वर्ग नाहीं, असा व्यवहार न होतां तो आहे, असा होऊं लागतो. यास्तव अनुमिति इत्यादि परोक्ष वृत्तींमध्येंही त्या असत्त्वावरणाचें निवर्तन करणें हा धर्म आहे, किंवा तें अज्ञानामुळें होणारें आवरण दोन प्रकारचें आहे. एक विषय-चैतन्याच्या ठिकाणीं असणारें व दुसरें प्रमातृचैतन्याच्या ठिकाणीं असणारें. त्यांपैकीं पहिल्या आवरणाची निवृत्ति अपरोक्ष ज्ञानानेंच होते व दुसऱ्या आवरणाची निवृत्ति परोक्ष ज्ञानानेंही होते. अपरोक्ष ह्मणजे प्रत्यक्ष. परोक्ष ह्मणजे अप्रत्यक्ष व आवरण ह्मणजे आच्छादन असो; असा प्रकार असल्यामुळें आवरणाचें निवर्तन करणें हेंच अभिव्यंजकत्व होय, असें सिद्ध झालें व त्यामुळें या वृत्तीच्या लक्षणावर पूर्वीसारखा अव्याप्ति हा दोष येत नाहीं. पण यावरही अशी एक शंका येतें कीं, सुखदुःखादिकांस

विषय करणाऱ्या वृत्ति-ज्ञानांत, ईश्वराच्या मायावृत्तिरूप ज्ञानांत व अविद्या-वृत्तिरूप भ्रम ज्ञानांत आवरणाचें निवर्तन करणें हा नियम आढळत नाहीं. ह्मणजे त्याच्यावर अव्याप्ति हा दोष पुनरपि येतोच. अशी शंका आली असतां तिचेंही निवारण करण्याकरितां अभिव्यंजक या धर्माचें आणखीं एक लक्षण सांगतात. (अस्तित्वव्यवहारजनकत्वमभिव्यञ्जकत्वम्) ह्मणजे घट आहे, वस्त्र आहे, कागद आहे अशा प्रकारचा जो "आहे, आहे" व्यवहार तो उत्पन्न करणें हेंच त्या वृत्तींतील विषय-चैतन्याचें अभिव्यंजकत्व होय. हें अपरोक्षवृत्ति, परोक्षवृत्ति, सुखादिकाविषयींच्या वृत्ति, ईश्वराची मायावृत्ति व भ्रमवृत्ति या सर्व वृत्तींस सारखें लागू पडतें; व त्यामुळें तें निर्दोष आहे.

शंका—वृत्तीचें लक्षण करितांना तुह्मीं अंतःकरणाच्या व अज्ञानाच्या परिणामास वृत्ति, असें म्हटलें आहे. पण तें तुमचें म्हणणें संभवत नाहीं. कारण (पूर्वरूपपरित्यागेन रूपान्तरापत्तिः परिणामः) ह्मणजे पदार्थाचें पूर्वरूप जाऊन त्यास दुसऱ्या रूपाची प्राप्ति होणें हाच परिणाम होय, असेंच कोणालाही झालें तरी परिणामाचें लक्षण करावें लागणार! पण तेंच लक्षण संभवत नाहीं. कसें म्हणून विचाराल तर सांगतों. कोणतीही लौकिक वस्तु घ्या. तिचें पहिलें रूप असतांना तिला दुसऱ्या रूपाची प्राप्ति झाली आहे असें; किंवा तिचें पहिलें रूप नष्ट झाल्यावर तिला दुसऱ्या रूपाची प्राप्ति होते असेंही कोठें दिसत नाहीं. शिवाय वेदान्त शास्त्रामध्यें विवर्त-वादाचा अंगीकार केलेला आहे. परिणाम किंवा आरंभ-वादाचा अंगीकार केलेला नाहीं व असें असूनही जर तुह्मी परिणामवादाचा अंगीकार कराल तर, तुमच्या सिद्धांताशीं त्यांचा विरोध येत असल्यामुळें, तुमचा अपसिद्धांत होईल. सारांश अंतःकरणाच्या व अज्ञानाच्या परिणामास वृत्ति असें जें तुह्मीं म्हटलें आहे, तें संभवत नाहीं.

समाधान—या शंकेचें समाधान करण्यापूर्वीं परिणाम व विवर्त यांचें लक्षण सांगितलें पाहिजे. (उपादानसमसत्ताकान्यथाभावः परिणामः । उपादानविषमसत्ताकान्यथाभावो: विवर्तः ।) उपादान कारणाची जी सत्ता असेल त्याच सत्तेनें युक्त असा जो उपादानाचा अन्यथा भाव तो परिणाम होय. जसें—दुधाचा दहीं हा परिणाम आहे. दूध दह्याचें उपादान कारण आहे व दहीं हा त्या दुधाचा अन्यथा भाव आहे. अन्यथाभाव ह्मणजे

विपरीतपणा (बदल). येथें दुधाची जशी व्यावहारिक सत्ता आहे तशी दह्याचीही व्यावहारिकच सत्ता आहे. कारण दूध व दहीं हे दोन्हीं पदार्थ व्यवहारामध्यें कोणत्याही प्रमाणानें बाधित होत नाहींत. यास्तव दहीं हा दुधाचा परिणाम होय. उपादान कारणाच्या सत्तेहून भिन्न सत्तेनें युक्त असलेला जो उपादानाचा अन्यथाभाव त्याला विवर्त ह्मणतात. जसें–दोरीच्या ठायीं भासलेला सर्प. तो रज्जूनें मर्यादित झालेल्या चैतन्याचा विवर्त आहे. कारण चैतन्याची सत्ता पारमार्थिक असून भासलेल्या सर्पाची सत्ता प्रातिभासिक आहे. प्रातिभासिक ह्मणजे कांहीं काल केवल भासणारी. यास्तव भासलेला सर्प चैतन्यरूप उपादान कारणाहून भिन्न सत्तेनें युक्त आहे, असें ठरलें व 'तो हा सर्प' अशा प्रकारच्या व्यवहाराचा विषय होत असल्यामुळें चैतन्याचा अन्यथाभावही आहे. त्यामुळें कल्पित सर्प हा चैतन्याचा विवर्त होय, हें ठरलें. आतां परिणामाचें "अन्यथाभाव" एवढेंच जर लक्षण केलें असतें तर विवर्तामध्यें त्याची अतिव्याप्ति झाली असती. तिला हटविण्याकरितां "उपादानसमसत्ताक" ह्मणजे उपादानाच्या समान सत्तेनें युक्त, असें ह्मटलें आहे. कारण विवर्त-उपादान समसत्ताक नसतें. तसेंच विवर्ताच्या लक्षणाची परिणामामध्यें अतिव्याप्ति होऊं नये ह्मणून "उपादान-विषमसत्ताक" असें अन्यथाभावास विशेषण दिलें आहे. याप्रमाणें विवर्त व परिणाम यांच्यामध्यें भेद आहे व तोच आतां प्रस्तुत प्रसंगीं कसा लागूं पडतो तें सांगितलें पाहिजे. पूर्वी सांगितलेली जी वृत्ति ती अंतःकरण व अज्ञान या उपादानकारणांच्या अपेक्षेनें परिणाम आहे व अधिष्ठान जें चैतन्य त्याच्या अपेक्षेनें विवर्त आहे आणि असा प्रकार असल्यामुळें परिणाम संभवतच नाहीं किंवा सिद्धांताशीं विरोध येतो, अशी जी शंका घेतली आहे ती निरर्थक होय. पण आतां अंतःकरणाचा परिणाम होतो, असें जें वर सुचविलें आहे त्याविषयीं एकाद्यास शंका येणें शक्य आहे. कारण, जे पदार्थ सावयव असतात त्यांचाच परिणाम होतो, असें व्यवहारांत दिसतें. दूध हा सावयव पदार्थ असल्यामुळेंच त्याचा दहीं हा परिणाम होतो. ज्याला अवयवच नाहींत त्या द्रव्याचा परिणाम झाल्याचें कोठेंही आढळत नाहीं. शिवाय निरवयव द्रव्याचा परिणाम होतो, असें जर मानिलें तर त्या द्रव्याचाच नाश होणार. ह्मणजे त्याचें निरवयवत्वच नाहींसें होणार.

हें विसरतां कामा नये. या शंकेचें समाधान करणें फार कठीण आहे, असें नाहीं. कारण (तन्मनोऽकुरुत) तो परमात्मा मनास उत्पन्न करिता झाला इत्यादि श्रुतीनें मनाची ह्मणजे अंतःकरणाची उत्पत्ति होते, असें सांगितलें आहे व जें जें द्रव्य उत्पन्न होतें तें तें दुधादि इतर पदार्थांप्रमाणें सावयव असतें, असा नियम आहे. त्यामुळें सावयव अंतःकरणाचा परिणाम होणें अशक्य नाहीं. हें एक; अथवा पूर्वोक्त शंकेचें आणखीं दुसऱ्या तऱ्हेनेंही समाधान करितां येतें. " काम, संकल्प, संशय, श्रद्धा, अश्रद्धा, धृति, अधृति, लज्जा, बुद्धि, भीति इत्यादि सर्व मनच आहे" असें श्रुति सांगते.तेव्हां अंतःकरणाचा सावयवपणा जसा श्रुतीवरून सिद्ध आहे त्याप्रमाणें वृत्तिज्ञान अंतःकरणाचा धर्म आहे हेंही श्रुतीवरूनच सिद्ध आहे. आतां–'मी जाणतों, मी इच्छितों' असा सर्व लोकांस अनुभव येत असल्यामुळें ज्ञान, इच्छा, संकल्प इत्यादि आत्म्याचे धर्म आहेत; अंतःकरणाचे नव्हेत व ते अंतःकरणाचेच आहेत, असें जर मानिलें तर 'मी जाणतों' इत्यादि प्रकारचा जो लोकांचा अनुभव, त्याच्याशीं विरोध येणार. तो अनुभव भ्रामक आहे, असेंही ह्मणतां येणें शक्य नाहीं. कारण भ्रामक अनुभवाचा बाध व्हावा लागतो. शिंपीच्या ठायीं रुप्याचा भ्रम झाल्यास त्याचा निरूपणसमयीं जसा बाध होतो तसाच व्यवहारामध्यें 'मी इच्छितों' इत्यादि अनुभवाचा बाध होत असल्याचें आढळत नाहीं. यास्तव 'इच्छादि सर्व मनच आहे,' या श्रुतिवाक्याचा अर्थ इच्छादि सर्व मनाच्या योगानें उत्पन्न होतें असा केला ह्मणजे ते अंतःकरणाचे धर्म आहेत, असें वाटणें शक्य नाहीं. तस्मात् श्रुतिवचनावरून इच्छा, संकल्प इत्यादि अंतःकरणाचे धर्म आहेत हें ठरत नाहीं.—असें कोणी म्हणेल. यास्तव त्याचें समाधान केलें पाहिजे. लोखंडाच्या गोळ्यामध्यें वस्तुतः दाहकपणा नाहीं. पण अग्नीच्या तादात्म्यसंबंधामुळें हा लोखंडाचा गोळा भाजीत आहे अशा प्रकारचा व्यवहार होतो; हें सर्वांस ठाऊक आहे. तसेंच अंतःकरण व आत्मा यांचें परस्पर तादात्म्य झाल्यामुळें 'मी जाणतों, मी इच्छितों' इत्यादि व्यवहार होतो. या तादात्म्यास अध्यास असें म्हणतात. पण याविषयीं प्रमाण काय म्हणून विचाराल तर सांगतों. अंतःकरण व आत्मा यांच्या तादात्म्य–अध्यासाविषयीं प्रत्येक पुरुषाचा अनुभव, हेंच प्रमाण आहे. तें

कसें तें दाखवितों. ‘ मी जाणतों;’ किंवा ‘ मी इच्छितों ’ असा अनुभव प्रत्येकास येतो. या अनुभवावरून प्राणी जाणणारा आहे, असें प्रत्ययास येतें. पण अंतःकरण जड असल्यामुळें तें एकटेंच जाणणारें होऊं शकत नाहीं व आत्माही असंग असल्यामुळें जाणणारा होणें संभवनीय नाहीं. तर मग ‘ मी जाणतों ’ हा अनुभव कसा येतो ? हा मोठा कठीण प्रश्न पुढें येतो व त्याचें समाधानकारक उत्तर, अंतःकरण व आत्मा यांचा व यांच्या धर्मांचा परस्पर तादात्म्याध्यास मानिल्यावांचून, देतां येत नाहीं. “ मी ” असें म्हणून आत्म्याच्या ठिकाणीं अंतःकरणाचा अध्यास व अंतःकरणाच्या ठिकाणीं “ मी चेतन ” असा आत्म्याचा अध्यास करून आणि त्याचप्रमाणें आत्म्याच्या ठिकाणीं अंतःकरणाच्या इच्छादि धर्मांचा व अंतःकरणावर आत्म्याच्या सत्य, ज्ञान इत्यादि धर्मांचा अध्यारोप करून हा जीव ‘मी जाणतों’ असें म्हणत असतो. यावरून ज्याचा त्याचा अनुभव हेंच या अध्यासाविषयीं प्रमाण आहे. भगवान् भाष्यकारांनींही शारीरकाच्या आरंभीं असेंच सांगितलेलें आहे. या अनुभवसिद्ध अध्यासामुळेंच अंतःकरणाचे ज्ञान–इच्छादि धर्म आत्म्याच्या ठायीं आहेत, असा प्रत्यय येतो. पण वस्तुतः ते आत्म्याचे धर्म नव्हेत. नैयायिक आत्म्याशीं मनाचा संयोग झाला असतां ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, सुख, दुःख, द्वेष, धर्म, अधर्म व संस्कार हे नऊ गुण आत्म्यामध्यें उत्पन्न होतात. यास्तव ते आत्म्याचेच धर्म आहेत, असें म्हणतात; पण हें त्यांचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ते आत्म्याप्रमाणें मनालाही निरवयव द्रव्य मानितात. त्यामुळें निरवयव मनाचा निरवयव आत्म्याशीं संयोग संभवत नाहीं. कारण संयोग अव्याप्यवृत्ति असतो, असें त्यांचें म्हणणें आहे. ज्या दोन द्रव्यांचा संयोग होतो त्यांच्या कांहीं प्रदेशामध्यें संयोगानें रहाणें व कांहीं प्रदेशामध्यें न रहाणें हेंच संयोगाचें अव्याप्यवृत्तित्व होय. उदाहरणार्थ असें समजा कीं, एकाद्या वृक्षावर कावळा येऊन बसला आहे; ह्मणजे वृक्ष व कावळा यांचा संयोग झाला आहे. पण तो संयोग वृक्षाच्या व कावळ्याच्या संपूर्ण प्रदेशीं झालेला नसून कावळ्याच्या शरीराचा कांहीं भाग व वृक्षाच्या शाखेचा कांहीं भाग यांचाच मात्र झालेला आहे व त्या दोन्ही पदार्थांचा बाकीचा भाग संयोगशून्य आहे, असें तुह्मांस सहज दिसेल. याचप्रमाणें सर्व संयोग अव्याप्यवृत्ति

प्रमा Certain Knowledge, accurate Conception

असतात व ते सावयव द्रव्यांचेच होणें शक्य आहे आणि असा प्रकार असल्यामुळें निरवयव आत्मा व मन यांचा संयोग संभवत नाहीं व ज्ञानादिकांचें कारण जो संयोग त्याचीच अशी वाट लागल्यावर नैयायिकांचें पूर्वोक्त ह्मणणें खोटें आहे हें निराळें सांगावयास नकोच. दुसरें,–ज्ञान आत्म्याचें कार्य आहे, असें नैयायिकांप्रमाणें मानिल्यास आत्मा त्याचें उपादानकारण आहे, असेंही ह्मणावें लागणार. पण तो आत्मा, ज्ञानादिकांचें उपादानकारण कसा होतो? आरंभकत्वानें कीं परिणामित्वानें? पण यापैकीं एकही पक्ष संभवत नाहीं. कारण जें द्रव्य अनेकरूप असतें तेंच कोणत्याही कार्याचें आरंभ करणारें होतें. जसें–परमाणु हें द्रव्य अनेक आहे व त्यामुळें तें व्यणुक-त्र्यणुक इत्यादिकांच्या द्वारा कार्यांचा आरंभ करूं शकतें व ह्मणून तें आरंभक उपादानकारण आहे, असें ह्मणतां येतें. पण आत्म्याच्या ठिकाणीं तो न्याय लागूं पडत नाहीं. कारण आत्मा एक आहे. बरें तो ज्ञानादि कार्यांचें परिणामी उपादान आहे ह्मणून ह्मणावें तर तेंही जुळत नाहीं. कारण आत्मा निरवयव आहे व निरवयव पदार्थाचा परिणाम होणें युक्त नाहीं. बरें, आत्मा सावयव आहे ह्मणून ह्मणावें तर इतर सावयव पदार्थांप्रमाणें तो अनित्य होणार. यास्तव नैयायिकांचें मत असंगत आहे. तस्मात् वृत्तिज्ञान हा अंतःकरणाचाच धर्म होय, असें अबाधितपणें ठरलें.

आतां या अंतःकरणवृत्तीचे विभाग किती आहेत इत्यादि पुढच्या विवेचनास आरंभ करितों. ही वृत्ति प्रमा व अप्रमा अशी दोन प्रकारची आहे. (बोधेद्धा वृत्तिः, वृत्तीद्धो बोधो वा प्रमा) चैतन्यास बोध ह्मणतात. त्याच्या योगानें " इद्ध " ह्मणजे प्रकाशित झालेली जी वृत्ति ती प्रमा होय. किंवा वृत्तींमध्यें " इद्ध " ह्मणजे प्रतिबिंबित झालेला जो चैतन्यरूप बोध (ह्मणजे वृत्तीमध्यें व्यक्त झालेलें चैतन्य) ती प्रमा होय. ईश्वराश्रया प्रमा व जीवाश्रया प्रमा, असे या प्रमेचे दोन प्रकार आहेत. (ईक्षणापरपर्यायस्रष्टव्यविषयाकारमायावृत्तिप्रतिबिम्बिता चिदीश्वराश्रया प्रमा) सृष्टीच्या उत्पत्तीपूर्वीं, पुढें उत्पन्न होणाऱ्या आकाशादि सृष्टीस विषय करणारी ईक्षण नामक जी मायेची वृत्ति उत्पन्न होते तिच्यामध्यें प्रतिबिंबित झालेलें जें चैतन्य तेंच ईश्वराश्रयाप्रमा होय. याविषयीं (तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय इति) ही श्रुति प्रमाण आहे. हिचें तात्पर्य येणेंप्रमाणें–मायारूपी

उपाधीनें युक्त झालेला परमेश्वर सृष्टीच्या आरंभीं मी अनेक रूपांनीं उत्पन्न व्हावें, असें ईक्षण करिता झाला. ईक्षण म्हणजे चिंतन. आतां जीवाश्रया प्रमेचें लक्षण सांगतों.—(अनधिगताबाधितविषयाकारान्तःकरणवृत्तिप्रतिबिम्बिता चिज्जीवाश्रया प्रमा) अनधिगत म्हणजे अज्ञात व अबाधित म्हणजे बाधित न होणारा, खोटा न ठरणारा, अशा विषयाकार झालेली जी अंतःकरणवृत्ति तिच्यामध्यें प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यास जीवाश्रयाप्रमा म्हणतात. शिंपिच्या ठिकाणीं रजत किंवा रज्जूच्या ठिकाणीं सर्प इत्यादि भ्रांतींमध्यें या लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये म्हणून " अबाधित " खोटा न ठरणारा, असें विषयास विशेषण दिलें आहे. कारण भ्रांतिज्ञानाचा विषय नेहमीं बाधित होत असतो. विवरणकारादि कांहीं सांप्रदायिक, भ्रमज्ञान ही अविद्येची वृत्ति आहे, असें म्हणतात. त्याप्रमाणें पाहिलें असतां लक्षणामध्यें "अंतःकरणवृत्ति" म्हणून जें म्हटलेलें आहे तेवढ्यावरून भ्रमज्ञानांतील अतिव्याप्तीचें निवारण होतें व त्यामुळें त्यांच्या मतानें लक्षणांतील अबाधित हें पद व्यर्थ आहे. पण भ्रमज्ञान अंतःकरणवृत्तिरूपच आहे, असें ज्या आचार्यांचें म्हणणें असेल त्यांच्या मतीं या लक्षणाची भ्रमामध्यें अतिव्याप्ति होऊं नये; म्हणून " अबाधित " हें पद योजिलें आहे, असें समजावें. तसेंच स्मृति–ज्ञानामध्यें या प्रमेयाच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये; म्हणून अनधिगत म्हणजे अज्ञात हें पद योजिलें आहे. यथार्थ स्मृतीचा विषय अबाधित असतो. त्यामुळें अनधिगत हें पद जर नसतें तर या लक्षणाची स्मृतीमध्यें अतिव्याप्ति झाली असती. पूर्वीं अनुभविलेल्या पदार्थांचीच स्मृति होत असते. त्यामुळें तिचा विषय अज्ञात नसतो. यास्तव " अनधिगत " या पदाची योजना केल्यामुळें जीवाश्रितप्रमेच्या लक्षणाची स्मृतीमध्यें अतिव्याप्ति होत नाहीं. पण हें जीवाश्रितप्रमेचें लक्षण कोठेंच आढळत नाहीं. त्यामुळें तें असंभव दोषयुक्त आहे, असें कोणास वाटण्याचा संभव आहे. यास्तव हें लक्षण कोठें आढळतें तें सांगितलें पाहिजे. ' मी ब्रह्म आहें ' इत्यादि महावाक्यांवरून उत्पन्न झालेली जी ब्रह्मात्मैक्यास विषय करणारी वृत्ति त्या वृत्तींत प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यरूप प्रमेमध्यें हें लक्षण संभवतें. कारण " ब्रह्म व आत्मा एक आहेत " हें ज्ञान पूर्वीं कधींही न झालेलें व अबाधित आहे. त्यामुळें तें असंभवदोषयुक्त नाहीं. पण या लक्षणावर अव्याप्ति दोष येतो.

= mode of proof, means of arriving at correct knowledge

कारण घट, पट इत्यादि सर्व प्रपंचाचा ब्रह्मज्ञानाच्या योगानें बाध होत असतो. त्यामुळें त्याच्या ठायीं अबाधितपणा आहे, असें मुळींच ठरत नाहीं; असें कोणी ह्मणतील. पण त्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण, ब्रह्मज्ञानामुळें प्रपंचाचा जरी बाध होत असला तरी ब्रह्मज्ञानाच्या पूर्वी संसारदशेमध्यें त्याचा कधींही बाध होत नाहीं. त्यामुळें तो प्रपंचही संसारदशेमध्यें अबाधितच आहे आणि ह्मणूनच त्या घट–पटादि प्रपंचाच्या प्रमेमध्यें पूर्वोक्त लक्षणाची अव्याप्ति होत नाहीं. ह्मणजे पूर्वोक्त प्रमालक्षण प्रापंचिक पदार्थांच्या प्रमेमध्येंही आढळत नाहीं. पुनः यावर अशी शंका येते कीं–अबाधित या पदाचा जर असाच अर्थ केला तर भ्रांतिज्ञानामध्येंही त्या प्रमेच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होईल. कारण भ्रांतिज्ञानाचे विषय असे जे–रुपें, सर्प इत्यादि पदार्थ ते भ्रमकालीं जरी अबाधित असले तरी अनधिगत नाहींत. ह्मणजे ते अज्ञातसत्तावाले नाहींत. तर ज्ञातसत्तावाले आहेत. त्यामुळें भ्रांतिज्ञानामध्यें पूर्वोक्त प्रमा–लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाहीं. ज्ञानाच्या पूर्वी असणारी जी विषयाची सत्ता तिला अज्ञात सत्ता ह्मणतात व ज्ञानाबरोबरच उत्पन्न होणारी जी सत्ता तिला ज्ञातसत्ता ह्मणतात. शिंपीच्या ठायीं जें रुपें भासतें त्याची सत्ता "हें रुपें आहे" या ज्ञानाच्या बरोबरच उत्पन्न झालेली असते. पण शिंपीच्या ठायीं जें शिंपीचेंच ज्ञान होतें त्या ज्ञानाचा विषय ह्मणजे शिंप त्या ज्ञानाबरोबरच सत्तायुक्त झालेली नसते. तर 'ही शिंप' असें जाणण्यापूर्वींच तिची सत्ता असते. असो; याप्रमाणें दोन्ही प्रकारच्या प्रमेचें लक्षण सांगून झालें; व त्या लक्षणाची परीक्षा करून तें निर्दोष आहे, असेंही ठरविलें.

आतां प्रमाणाचें लक्षण सांगतों.—(प्रमाकरणं प्रमाणम्) जीवाश्रितप्रमेचें जें साधन तें प्रमाण होय. जसें हा कागद, ही लेखणी या प्रत्यक्षप्रमेचें करण नेत्र आहे. यास्तव नेत्र हेंच त्या प्रमेचें प्रमाण होय. आतां या लक्षणामध्यें "प्रमाकरणं प्रमाणं" असें न ह्मणतां केवल "करणं प्रमाणम्" एवढेंच जर म्हटलें असतें तर लांकूड तोडण्याचें साधन कुऱ्हाड; लिहिण्याचें साधन लेखणी; इत्यादि सर्व साधनांमध्यें त्याची अतिव्याप्ति झाली असती. तिचें निवारण करण्याकारितां प्रमा हें पद योजिलें आहे. बरें, "प्रमा प्रमाणं" एवढेंच जर प्रमाणाचें लक्षण केलें असतें तर नेत्रादि

ज्ञानसाधनांचा प्रमाणांमध्यें अंतर्भाव झाला नसता व त्यामुळें या लक्षणावर अव्याप्ति दोष आला असता. कारण लक्ष्याच्या कांहीं भागांत लक्षणानें न रहाणें हीच अव्याप्ति होय. नेत्रादि इंद्रियें ज्ञानाचीं साधनें आहेत, हें प्रमाण-सिद्ध आहे. पण " प्रमा " असें जे प्रमाणाचें लक्षण केलें आहे तें यांच्या ठायीं नाहीं. कारण हीं इंद्रियें द्रव्यें आहेत व जी द्रव्यें असतात तीं प्रमा नसतात, असा नियम आहे. ह्मणून ह्या अव्याप्ति दोषाची निवृत्ति करण्याकरितां " करणं " या पदाची लक्षणांत फार जरूर आहे. करणाचें स्वरूप काय आहे, तें पुढें सांगूं. पण अगोदर येथें जीवाश्रित प्रमेचे किति व कोणते भेद आहेत तें सविस्तर सांगितलें पाहिजे. जीवाच्या आश्रयानें असणारी प्रमा दोन प्रकारची आहे. एक पारमार्थिकी व दुसरी व्यावहारिकी. "तें तूं आहेस" इत्यादि महावाक्यांवरून उत्पन्न होणारी " मी ब्रह्म आहें " इत्यादि प्रकारची जी प्रमा आहे ती पारमार्थिकी होय. या प्रमेचें निरूपण प्रथम परिच्छेदांत केलें आहे व पुढेंही शाब्दप्रमेच्या निरूपणसमयीं करूं. हा घट आहे; ही लेखणी आहे; हा कागद आहे; इत्यादि प्रकारची व्यावहारिक पदार्थांस विषय करणारी जी प्रमा तीच व्यावहारिकी प्रमा होय. प्रमा ह्मणजे यथार्थ अनुभव हें विसरूं नये. या व्यावहारिक प्रमेचे १ प्रत्यक्ष, २ अनुमिति, ३ उपमिति, ४ शाब्द, ५ अर्थापत्ति व ६ अभावप्रमा असे भेद आहेत. या सहा प्रकारच्या प्रमेचीं करणेंही सहा आहेत. प्रत्यक्ष प्रमेचें करण १ प्रत्यक्ष; अनुमिति प्रमेचें करण २ अनुमान; उपमिति प्रमेचें करण ३ उपमान; शाब्दप्रमेचें करण ४ शब्द; अर्थापत्ति प्रमेचें करण ५ अर्थापत्ति; व अभावप्रमेचें करण ६ अनुपलब्धि आहे. आतां या सहा प्रकारच्या प्रमेंतील पहिल्या प्रमेचें सविस्तर वर्णन करितों. प्रत्यक्ष प्रमेचें लक्षण (विषयचैतन्या-भिन्नप्रमाणचैतन्यं प्रत्यक्षप्रमा) असें आहे. या लक्षणाचा अर्थ असा—विषय-चैतन्याहून भिन्न नसणारें जें प्रमाणचैतन्य तेंच प्रत्यक्ष प्रमा होय. पण हा अर्थ फार कठिण झाला. यास्तव त्याचें स्पष्टीकरण करण्या करितां अगोदर चैतन्याचे उपाधीमुळें होणारे भेद किती आहेत तें सांगितलें पाहिजे. चैतन्य वस्तुतः जरी एकरूप आहे तरी उपाधीमुळें त्याचे १ प्रमातृचैतन्य, २ प्रमाण-चैतन्य ३ विषयचैतन्य व ४ फलचैतन्य असे चार भेद होतात. १ अंतःकरण-विशिष्टचैतन्यास प्रमातृचैतन्य म्हणतात. अंतःकरण-विशिष्ट

ह्मणजे अंतःकरण या विशेषणानें युक्त ह्मणजे अंतःकरणसहित चैतन्य. २ अंतःकरणाच्या वृत्तीनें मर्यादित झालेलें जें चैतन्य तें प्रमाणचैतन्य होय. ३ घट, पट इत्यादि विषयांच्या योगानें मर्यादित झालेलें जें चैतन्य तें विषय-चैतन्य होय. व ४ घटादि बाह्य पदार्थांच्या आकाराप्रमाणें जिचा आकार झाला आहे अशा वृत्तीच्या योगानें अभिव्यक्त झालेलें जें चैतन्य तें फल-चैतन्य होय. अभिव्यक्त याचा स्थूल अर्थ स्पष्ट असा आहे. असो; याप्रमाणें एकाच चैतन्याचे उपाधींमुळें चार भेद झाले. या अंतःकरणादि उपाधींचा असा स्वभाव आहे कीं, त्या जोंपर्यंत निरनिराळ्या प्रदेशीं असतात तोंपर्यंतच आपापल्या उपहित पदार्थांचा भेद करीत असतात व जेव्हां त्या सर्व एके-ठिकाणीं जमतात तेव्हां त्यांचा भेद करीत नाहींत. त्यामुळें उपहित पदार्थ एकरूप होऊन रहातो. उपहित ह्मणजे उपाधियुक्त, उपाधिवाला. जसें—एक घागर घराच्या बाहेर ठेविली आहे, असें समजा. आतां जोंपर्यंत ती बाहेरच आहे तोंपर्यंत घरांतील आकाश व घागरींतील आकाश यांचा भेदच असणार, हें उघड आहे. पण ती घागर जर घरांत आणली तर काय होईल. घरांतील आकाश व घागरींतील आकाश एकच होईल ह्मणजे पूर्वीं जसें घागरींतील आकाश बाहेरचें; त्यांत घरांतील आकाशाचा अंशही नाहीं, असें वाटत होतें तसें आतां वाटणार नाहीं. तर घरांतील आकाशच घागरींमध्यें आहे, असें वाटेल. त्याचप्रमाणें अंतःकरण, अंतःकरणाची वृत्ति व घटादिबाह्य विषय या तीन उपाधी जोंपर्यंत भिन्न भिन्न स्थळीं आहेत तोंपर्यंत प्रमातृ-चैतन्य, प्रमाणचैतन्य व विषयचैतन्य असे चैतन्याचे तीन भाग होणारच. पण जेव्हां नेत्रादि इंद्रियांच्या द्वारा बाहेर निघून अंतःकरण घटादि विषयांच्या ठायीं जातें, तेव्हां अंतःकरणादि तिन्ही उपाधींची एकेठिकाणीं स्थिति होते. ह्मणजे ह्या तिन्ही उपाधी एके ठिकाणीं जमतात व त्यामुळें त्या तीन प्रकारच्या चैतन्याचाही अभेद होतो. याप्रमाणें विषयाच्या योगानें मर्यादित झालेल्या चैतन्याचा प्रमाणचैतन्याशीं अभेद (ऐक्य) होणें हीच प्रत्यक्ष प्रमा होय. पण ही अपरोक्ष वृत्ति कशी उत्पन्न होते तें दृष्टांत देऊन सांगूं या. ज्याप्रमाणें एकाद्या तळ्याचें किंवा नदीचें पाणी लहानशा पाटबंधाऱ्यांतून किंवा पन्हळांतून (अथवा आलिकडच्या शहरांतील आबालवृद्धांस समजण्याकरितां नळांतून असें ह्मणा,) वाहत जाऊन एकाद्या शेतांत किंवा डोणींत किंवा दुसऱ्या

एकाद्या स्थळीं जातें व तें स्थळ जसें त्रिकोणी, किंवा चौकोनी असेल तसें तें पाणीही होतें, म्हणजे त्याच्याच आकाराचें होतें, व तलावांतील जल, पाटांतील जल व शेतादिकांतील जल जसें एक होतें; त्याप्रमाणें नेत्रादि इंद्रियांचा घटादि पदार्थांशीं संबंध झाला असतां अंतःकरणही नेत्रादि इंद्रियांच्या द्वारा बाह्य विषय जेथें असेल तेथें जातें व त्याच्या आकाराचें होतें. या अंतःकरणाच्या विषयाकार परिणामास वृत्ति असें म्हणतात. या विषयाकार वृत्तीमध्यें, त्या विषयानें मर्यादित झालेलें चैतन्य प्रतिबिंबित होतें व ज्या क्षणीं हा प्रकार घडतो त्याच क्षणीं वृत्ति व विषय या दोन्ही उपाधी एके ठिकाणीं जमतात व त्यामुळें प्रमाण-चैतन्य व विषय-चैतन्य हीं दोन्हीं चैतन्यें एक होतात. सारांश याप्रमाणें " विषयचैतन्याभिन्न-प्रमाणचैतन्य " हेंच प्रत्यक्ष प्रमेचें लक्षण आहे. आतां या लक्षणाचें परीक्षण करूं या. तर्कसंग्रहसारांत परीक्षेचा उपयोग काय आहे, हें सांगितलेंच आहे. लक्षणांतील दोषांचें निरसन होणें हाच परीक्षेचा उपयोग आहे. " प्रमाणचैतन्यं प्रत्यक्षप्रमा " असें जर लक्षण केलें असतें तर काय झालें असतें, तें पाहा. प्रमाणचैतन्य हें प्रत्यक्षप्रमेचें अतिव्याप्त लक्षण झालें असतें. कारण आपणांस येथें प्रत्यक्षप्रमेचें लक्षण करावयाचें असल्यामुळें येथें प्रत्यक्षप्रमा लक्ष्य असून अनुमिति इत्यादिप्रमा अलक्ष्य आहेत. पण प्रमाणचैतन्य हें लक्षण प्रत्यक्ष व अनुमित्यादि इतर प्रमा यांच्या ठायीं सारिखेंच लागूं पडतें. कारण प्रमाणचैतन्य हा धर्म सर्व प्रमांमध्यें आहे. यास्तव या अतिव्याप्ति दोषाचें निवारण करण्याकरितां 'विषयचैतन्याभिन्न' असें त्यास विशेषण दिलें आहे. हें विशेषण दिल्यामुळें कोणता लाभ झाला तें आतां सांगतों. अनुमिति, इत्यादि ज्या परोक्षवृत्ति आहेत त्या बाह्य प्रदेशीं जात नाहींत. तर शरीरांतील हृदयप्रदेशींच उत्पन्न होत असतात. त्यामुळें असल्या परोक्षप्रसंगीं विषयचैतन्याचा प्रमाणचैतन्याशीं अभेद होत नाहीं व असा प्रकार असल्यामुळें " विषयचैतन्याभिन्न " या विशेषणानें प्रत्यक्षाच्या लक्षणावरील अतिव्याप्ति-दोषाचें निवारण होतें. हाच या विशेषणाचा लाभ होय. आतां (विषयचैतन्याभिन्नं वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यं प्रत्यक्षप्रमा) म्हणजे विषयचैतन्यरूप असें जें वृत्तीनें मर्यादित झालेलें चैतन्य तीं प्रत्यक्ष प्रमा, असें जर प्रत्यक्ष प्रमेचें लक्षण केलें असतें

तर त्या लक्षणाची भ्रमप्रत्यक्षामध्यें अतिव्याप्ति झाली असती. कशी ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. हा " सर्प आहे " असें एकाद्या अंधकारांत पडलेल्या दोरीस पाहून वाटणें हा भ्रम आहे. यासच भ्रमप्रत्यक्ष ह्मणतात. पण अशा प्रसंगींही " हा सर्प " हें विषयचैतन्य व नेत्रद्वारा बाहेर गेलेल्या वृत्तींतील चैतन्य यांचें ऐक्य झालेलेंच असतें. या अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याकरितां 'प्रमाणचैतन्यं' असें ह्मटलें आहे. भ्रमवृत्तीनें मर्यादित झालेल्या चैतन्याचे ठायीं "प्रमाणचैतन्यत्व" हा धर्म नाहीं. कारण, प्रमेचें ह्मणजे यथार्थ ज्ञानाचें जें साधन तें प्रमाण, असें वर प्रमाणाचें लक्षण केलें आहे व भ्रमवृत्ति ही प्रमा नव्हे. असो; पण आतां तुह्मी कदाचित् असें ह्मणाल कीं, भ्रमाचा विषय जो सर्पादि पदार्थ त्यास प्रकाशित करणारें व " हा " या आकाराच्या अंतःकरणवृत्तीनें मर्यादित झालेलें साक्षिचैतन्यच विषयचैतन्यरूप प्रमाणचैतन्य आहे व त्यामुळें या प्रत्यक्षप्रमेच्या लक्षणावरही अतिव्याप्ति हा दोष येतो. पण हा तुमचा आक्षेप घालविण्याकरितां आह्मी लक्षणामध्यें अबाधित असें एक विशेषण विषयास देतों. ह्मणजे भ्रमप्रत्यक्षाचे विषय जे सर्पादि पदार्थ ते, त्यांच्या अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें बाधित होत असल्यामुळें, आमच्या प्रत्यक्षप्रमेच्या लक्षणाची त्यांच्या ठिकाणीं अतिव्याप्ति होणार नाहीं. पण हा घट, हें वस्त्र, इत्यादि प्रत्यक्ष प्रमेचे विषयही ब्रह्मज्ञानाच्या योगानें बाधित होत असतात. तेव्हां ते तरी अबाधित आहेत, असें कसें ह्मणतां येईल? असें विचाराल तर सांगतों. या ठिकाणीं अबाधित असें जें आह्मी ह्मणत आहों त्याचा अर्थ, संसारदशेमध्यें बाधित न होणारे, असा समजावा. ब्रह्मज्ञानाच्या पूर्वीं ह्मणजे संसारदशेमध्यें त्यांचा बाध होत नाहीं, हें सर्वांस ठाऊक आहे. त्यामुळें ' अबाधित ' असें विशेषण विषयास देणें निर्दोष आहे. पुनः येथें आणखीं एक शंका येते; ती ही—प्राणी सुख किंवा दुःख भोगूं लागला, कीं तो मीं मागच्या जन्मीं खचित अतिशय पुण्य केलें होतें. ह्मणून मला या जन्मीं असें सुख प्राप्त होत आहे; किंवा मीं मागच्या जन्मीं घोर पाप केलें होतें, ह्मणून मी आतां या अशा यातना भोगीत आहें, असें सुख-दुःखांवरून धर्म व अधर्म यांचें अनुमान करितो. किंवा " तूं मोठा धार्मिक आहेस बाबा. अथवा तूं मोठा अधार्मिक आहेस" असें एकाद्यानें ह्मटलें असतां ऐकणारास त्या शब्दावरून आपल्या धार्मिकत्वाविषयीं किंवा अधार्मिकपणा-

९–५८५–२०००

विषयीं शाब्दज्ञान होतें. अशा या दोन्ही प्रकारच्या ज्ञानसमयीं धर्म व अधर्मरूप विषयाची आणि अनुमिति व शाब्दवृत्तीची स्थिति एकाच अंतःकरणस्थितीमध्यें होत असल्यामुळें त्यांतील चैतन्याचाही अभेद होतो. तसेंच धर्म व अधर्म संसारदशेमध्यें बाधितही होणारे नाहींत. यास्तव त्या लक्षणाची धर्म व अधर्म हे ज्याचे विषय आहेत अशा अनुमिति व शाब्द परोक्षज्ञानामध्यें अतिव्याप्ति होईल. ही शंका यथार्थ आहे. यास्तव लक्षणावरील हा दोष घालविण्याकरितां आह्मी लक्षणामध्यें "योग्य" हें एक विषयाचें विशेषण योजितों. ह्मणजे धर्म व अधर्म हे प्रत्यक्ष–योग्य नसल्यामुळें या लक्षणाची वर ह्मटल्याप्रमाणें अनुमिति व शाब्द यांमध्यें अतिव्याप्ति होणार नाहीं. तशीच स्मृतीमध्येंही या लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्मणून विषयास वर्तमान असेंही आणखीं एक तिसरें विशेषण द्यावें. ह्मणजे स्मृतिज्ञानाचा विषय वर्तमान नसल्यामुळें वरील दोष टळेल. या सर्व विवेचनावरून प्रत्यक्षप्रमेचें निर्दोष लक्षण असें ठरलें. (अबाधित–वर्तमान–योग्य–विषयचैतन्याभिन्नं प्रमाणचैतन्यं प्रत्यक्षप्रमा) याचा अर्थ असा–संसार दशेमध्यें बाधित न होणारा, वर्तमानकाळीं असणारा, व प्रत्यक्ष ज्ञानास योग्य अशा विषयाच्या योगानें मर्यादित झालेल्या चैतन्याहून भिन्न नसणारें जें प्रमाणचैतन्य तेंच प्रत्यक्षप्रमा होय. किंवा प्रत्यक्षप्रमेचें दुसरें लक्षण असें करावें. (अबाधितापरोक्षार्थविषयज्ञानं प्रत्यक्षप्रमा) अबाधित व अपरोक्ष असा जो अर्थ त्यास विषय करणारें जें ज्ञान ती प्रत्यक्षप्रमा होय. या लक्षणामध्येंही भ्रमज्ञानांतलि अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याकरितां अबाधित हें पद योजिलें आहे. घटादि व्यावहारिक पदार्थ संसार दशेमध्यें अबाधित असतात, हें वर सांगितलेंच आहे व त्यामुळें या लक्षणावर अव्याप्ति हा दोषही येत नाहीं. कारण अव्याप्ति ह्मणजे लक्ष्याच्या कांहीं भागांत लक्षणानें नसणें. येथें लक्ष्य घट–पटादि व्यावहारिक पदार्थ; व ते सर्वही संसारदशेमध्यें अबाधित आहेत. जर त्यांतील कांहीं बाधित होणारे असते, तर मात्र त्यांच्यामध्यें प्रस्तुत लक्षण रहात नसल्यामुळें, त्याच्यावर अव्याप्ति हा दोष आला असता. तसेंच अनुमिति इत्यादि परोक्ष ज्ञानाच्या ठिकाणच्या अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याकरितां विषयास अपरोक्ष हें विशेषण दिलें आहे. साक्षिचैतन्याशीं घटादि पदार्थांचें झालेलें जें तादात्म्य तेंच घटादि विष-

यांचा अपरोक्षपणा होय. ब्रह्म आकाशादि सर्व सृष्टीचें अधिष्ठान असल्यामुळें तें घटादि पदार्थांचेंही अधिष्ठान आहे, हें उघड आहे. त्यामुळें घटाचें, घटामुळें मर्यादित झालेल्या ब्रह्मचैतन्याशींच, तादात्म्य होणें शक्य आहे व तें त्यांच्याशींच होत असतें. अंतःकरणरूप उपाधीनें युक्त असलेल्या चैतन्याशीं होत नाहीं; हें खरें. पण पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें अंतःकरणाची वृत्ति जेव्हां नेत्रादि इंद्रियांच्या द्वारा बाहेर पडते त्या वेळीं घटानें मर्यादित झालेल्या ब्रह्मचैतन्याचा साक्षिचैतन्याशीं अभेद होतो व त्यामुळें घटादि विषयांचा साक्षिचैतन्याशीं तादात्म्यसंबंध होऊं शकतो.

असो; येथवर प्रत्यक्ष प्रमेचें लक्षण ठरविलें. आतां प्रमेचें फल सांगूं या. या प्रत्यक्षप्रमेमध्यें दोन अंश आहेत. एक अंतःकरणाची वृत्ति हा अंश व दुसरा चैतन्य हा अंश. त्यांतील वृत्तीच्या योगानें घटादि विषयांच्या आवरणाची निवृत्ति होते; व चैतन्य या अंशानें अज्ञानाची निवृत्ति होते. पण हें मत सर्व आचार्यांस मान्य नाहीं. हें स्वामी नृसिंहाश्रमाचेंच मत आहे. इतर आचार्य ह्मणतात कीं, अगोदर या प्रत्यक्षप्रमेच्या योगानेंच आवरणशक्तिसह अज्ञानाची निवृत्ति होते व त्यानंतर अंतःकरणोपहित चैतन्याच्या योगानें विषयाचें स्फुरण होतें. अंतःकरणोपहित ह्मणजे अंतःकरण ही ज्याची उपाधि आहे असें; अंतःकरण या उपाधीनें युक्त. यासच साक्षी ह्मणतात. स्फुरण होणें म्हणजे भासणें, प्रकाशित होणें. आतां साक्षीचें शास्त्रीय लक्षण सांगतों.—(उदासीनत्वे सति बोद्धा साक्षी) ह्मणजे स्वतः उदासीन (निर्विकार) राहून जें चैतन्य—प्रमाता, प्रमेय व प्रमाण—यांस प्रकाशित करितें तेंच साक्षिचैतन्य होय. व्यवहारामध्येंही जो पुरुष भांडणाऱ्या दोघां पुरुषांहून निराळा असतो; त्यांच्या भांडणास प्रत्यक्ष पहातो; व त्यांतील कोणत्याही पक्षाचा स्वीकार करीत नाहीं त्यासच साक्षी असें ह्मणतात. त्याचप्रमाणें जें चैतन्य बुद्ध्यादि सर्वांस प्रकाशित करून उदासीन रहातें त्यास साक्षि ह्मणतात. आतां या साक्षीच्या लक्षणाचें परीक्षण करूं या. " बोद्धा साक्षी " ह्मणजे जो प्रकाशित करितो तो साक्षी, एवढेंच जर साक्षीचें लक्षण केलें असतें व " उदासीनत्वे सति " असें ह्मटलें नसतें, तर उदाहरणांतील भांडणाऱ्या त्या दोघां पुरुषांमध्येंही साक्षित्व आलें असतें. कारण आपल्या व दुसऱ्याच्या व्यवहाराचें ज्ञान त्यांसही असतें. पण त्यांस साक्षी असें कोणीही ह्मणत नाहीं. यास्तव उदा-

सीन असणें ह्याही एक साक्षीचाच धर्म आहे. हाच न्याय येथील साक्षीसही लावावा. आतां " उदासीनः साक्षी " ह्मणजे जो उदासीन असतो तो साक्षी, असें जर साक्षीचें लक्षण केलें असतें व बोद्धा ह्मणजे प्रकाशक किंवा जाणता असें ह्मटलें नसतें तर भांडणाच्या ठिकाणीं असलेले वृक्षपाषाणादिकही साक्षी झाले असते. पण तसा व्यवहार होत असल्याचें कोठें आढळत नाहीं. श्रद्धाळु लोकांस पिंपळ, बेल, वड, इत्यादि वृक्षही साक्षी मान्य होतात, असें क्वचित् आढळतें. पण तें श्रद्धातिशयाचें चिह्न आहे. साक्षीच्या खऱ्या उपयोगाच्या वेळीं त्यांचा कांहींएक उपयोग होत नाहीं. तात्पर्य साक्षी पाषाणासारिखा जड असतां कामा नये. तर तो बोद्धाच असला पाहिजे; हें सुचविण्याकरितां " बोद्धा " असें पद लक्षणांत योजिलें आहे. प्रस्तुत प्रकरणीं केवळ बोद्धृत्व भोक्त्या जीवाच्या ठायींही आहे; पण उदासीनत्व त्याच्या ठायीं नाहीं. तसेंच केवल उदासीनपणा इंद्रियादि जड पदार्थांच्या ठायींही आहे; पण त्यांच्या ठिकाणीं बोद्धृत्व नाहीं. यास्तव " उदासीन असून बोद्धा " हें साक्षीचें लक्षण जीव व इंद्रियादि जड पदार्थ यांच्या ठायीं अतिव्याप्त होत नाहीं. हेंच साक्षीचें लक्षण (साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च) या श्रुतीमध्येंही सांगितलेलें आहे. कारण या श्रुतींतील " चेता " या पदानें वरील लक्षणांतील बोद्धा या पदाचा निर्देश होतो व " केवल " या पदानें उदासीनत्व हा धर्म सांगितला आहे. त्यामुळें " चेता केवलः साक्षी " हें साक्षीचें श्रुतिसिद्ध लक्षण होय. नैयायिक " आत्मा ज्ञानादि गुणांचा आश्रय आहे," असें ह्मणत असतात; पण तें या श्रुतीच्या विरुद्ध आहे. कारण येथें " निर्गुणश्च " ह्मणजे गुणशून्य, असें त्यास विशेषण दिलें आहे. हा आत्मा निष्क्रिय आहे ह्मणजे कोणतीही क्रिया त्याचे ठायीं रहात नाहीं, असेंही श्रुति सांगत असते. त्यावरून आत्म्यास मध्यम परिमाणवाला व क्रियायुक्त मानणाऱ्या जैनांचेंही ह्मणणें वेदविरुद्ध आहे, असें ठरतें. हें येथें सांगणें अप्रासंगिक आहे खरें; पण त्याचा निर्देश केल्यावांचून रहावेना. पंचदशीच्या नाटकदीपनामक दहाव्या प्रकरणामध्यें नृत्यशाळेंतील दीपाचा दृष्टांत देऊन श्रीभारतीतीर्थांनीं या साक्षीचेंच सविस्तर वर्णन केलें आहे. जिज्ञासूंनीं तें अवश्य पहावें. सारांश अशा या साक्षीच्या योगानें व्यावहारिक पदार्थांचें स्फुरण होतें.

असो; येथवर प्रत्यक्षप्रमेचें फलासह निरूपण झालें. आतां तिचे विभाग किती आहेत तें सांगून त्यांचीही सविस्तर माहिती देतों. ही प्रत्यक्षप्रमा

बाह्य व आंतर अशी दोन प्रकारची आहे. शरीराच्या बाहेर असणाऱ्या पदार्थांस विषय करणाऱ्या प्रत्यक्ष प्रमेस बाह्य प्रत्यक्षप्रमा व शरीरांतील पदार्थांस विषय करणाऱ्या प्रत्यक्षप्रमेस आंतर प्रत्यक्षप्रमा असें ह्मणतात. बाह्य प्रमेचे १ शब्दप्रमा, २ स्पर्शप्रमा, ३ रूपप्रमा, ४ रसप्रमा व गंधप्रमा असे पांच भेद आहेत. अर्थात् हे शब्दादि पांच विषयांवरून झालेले आहेत. या पांच प्रकारच्या प्रमेचीं क्रमानें १ श्रोत्र, २ त्वक्, ३ चक्षु, ४ रसन व ५ घ्राण हीं पांच करणें आहेत. करण ह्मणजे साधन, इंद्रिय. या पांच करणांस ज्ञानेंद्रियें असेंही ह्मणतात. आंतरप्रमेचेही १ आत्मगोचरा व २ सुखादिगोचरा असे दोन भेद आहेत. जी प्रमा आत्म्यास विषय करिते ह्मणजे आत्मा हा जिचा विषय आहे, तिला आत्मगोचरा आंतर प्रत्यक्षप्रमा, व जी सुखादि विषयांस विषय करिते ती सुखादिगोचरा आंतरप्रत्यक्षप्रमा होय. आत्मगोचरा प्रमेचेही सूक्ष्मदृष्ट्या विशिष्ट—आत्मगोचरा व शुद्धात्मगोचरा असे दोन प्रकार आहेत. "मी जीव आहें" या प्रमेस विशिष्टात्मगोचरा प्रमा; व "मी ब्रह्म आहें" या प्रमेस शुद्धात्मगोचरा प्रमा ह्मणतात. त्याचप्रमाणें "मी सुखी आहें; मी दुःखी आहें" इत्यादि प्रकारची जी प्रमा ती सुखादिविषयक आंतरप्रत्यक्षप्रमा होय. आतां या आंतर प्रत्यक्ष प्रमेचें करण कोणतें तें सांगितलें पाहिजे. पण त्याविषयीं मतभेद आहे. वाचस्पतिमिश्रांचें ह्मणणें असें आहे. ते ह्मणतात कीं, मन हें आंतर इंद्रिय आहे. यास्तव तेंच आंतर प्रत्यक्षप्रमेचें करण होय. कारण बाह्य रूपाचें ज्ञान झालें असतां जसें त्याचें नेत्र हेंच साधन असलें पाहिजे, असें अनुमान आपण करितों त्याप्रमाणें सुखदुःखादिकांच्या साक्षात्कारावरून त्याच्या साधनाविषयींही अनुमान करितां येणें शक्य आहे व तें साधन मनच होय. कारण नेत्रावाचून रूपाचें ज्ञान होणें जसें अशक्य तसेंच मनावाचून सुखादिकांचें ज्ञान होणेंही अशक्य होय. येथें मन ह्मणजे अंतः—करण एवढाच अर्थ घ्यावा. ह्मणजे त्याच्या स्वरूपाविषयीं वाद रहाणार नाहीं. पण यावर कोणी असें ह्मणेल कीं, मन "मी सुखी, दुःखी" इत्यादि विशिष्ट आत्म्याच्या साक्षात्काराचें साधन आहे, असें जरी घटकाभर मानलें तरी तें शुद्ध आत्म्याच्या साक्षात्काराचें साधन होऊं शकणार नाहीं. कारण तें शुद्ध आत्म्याच्या साक्षात्काराचेंही साधन आहे, असें ह्मटल्यास (यतो

वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह । यन्मनसा न मनुते ।) इत्यादि श्रुतींशीं विरोध येईल. कसा ह्मणून विचाराल तर सांगतों—हीं व अशींच दुसरींही कित्येक वचनें शुद्ध आत्मा मनाचा विषय होत नाहीं, असें सांगत आहेत; व तुह्मीं तर मन हेंच त्याच्या साक्षात्काराचें साधन आहे, असें ह्मणतां, हाच श्रुतिविरोध होय. पण श्रुतीपेक्षां तुमचें ह्मणणें अधिक ग्राह्य आहे, असें कोणीही आस्तिक वैदिक ह्मणणार नाहीं! तेव्हां याची संगति कशी लावणार! या आक्षेपाचें उत्तर आह्मी असें देतों—तुह्मी सांगितलेल्या श्रुतिवचनांत शुद्ध आत्मा मनाचा विषय होत नाहीं, असें ह्मटलें आहे हें खरें; पण श्रुतींचें रहस्य एक दोन किंवा दहा पांच वाक्यांवरूनही समजणें शक्य नाहीं. कारण श्रुतींचा विस्तार मोठा असल्यामुळें त्यांतील वाक्यांचा अर्थ योग्य विचारानेंच निश्चित केला पाहिजे. आत्मा मनाचा विषय होत नाहीं हें जसें या श्रुतिवचनांत आढळतें तसेंच (मनसैवानुद्रष्टव्यं । दृश्यते त्वग्रया बुद्धया) इत्यादि दुसऱ्या श्रुतिवचनांत त्याच्या साक्षात्काराचें मन हेंच एक साधन आहे, असेंही ह्मटलेलें आढळतें. तेव्हां यांतील खरें कोणतें? अपौरुषेय वचनांपैकीं कोणत्याच वचनास खोटें ठरविणें हें वैदिकाचें शील नव्हे. तर मग या वाक्यांची व्यवस्था कशी लावणार? ह्मणून विचाराल; तर सांगतों–प्रकरण व पूर्वापर संबंध यांचा सूक्ष्मपणें विचार करून कोणत्याही श्रुतिवाक्याचा अर्थ करावा लागतो. तुह्मीं "आत्मा मनाचा विषय होत नाहीं;" अशा अर्थाचें जें वचन प्रमाण ह्मणून पुढें आणिलें आहे तें उपासना प्रकरणांतील आहे व स्थूल उपास्य हेंच परम तत्त्व आहे, असें मानणाऱ्या अशुद्ध मनाच्या पुरुषास उद्देशून तें उच्चारिलेलें आहे; यास्तव शुद्ध आत्मा अशुद्ध मनाचा विषय होत नाहीं, ह्मणजे ज्याच्या मनास उत्तम व अनुकूल संस्कार झालेला नसेल त्यास आत्म्याचा साक्षात्कार होत नाहीं, असें यांचें तात्पर्य समजलें पाहिजे व मनाच्याच योगानें आत्म्याचा साक्षात्कार होतो अशाविषयीं आह्मी जीं दोन वाक्यें प्रमाण ह्मणून दिलीं आहेत तीं ज्ञानप्रकरणांतील असल्यामुळें त्यांचा अर्थ–सुसंस्कृत मनास आत्म्याचा साक्षात्कार होतो–असा आहे. पण (तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि) ह्मणजे मी त्या उपनिषदावरूनच ज्ञात होणाऱ्या पुरुषाविषयीं प्रश्न करीत आहें. इत्यादि श्रुतितील "औपनिषद" या शब्दावरून तो पुरुष केवल शब्द–प्रमाणाचाच विषय होणारा आहे, असें ठरतें.

तेव्हां तो मनाचा विषय होतो हें ह्मणणें कसें शोभेल? असें कोणी यावर ह्मणेल. परंतु उपनिषदें, शास्त्र व ब्रह्मनिष्ठ गुरु यांच्या उपदेशानें ज्याचें मन सुसंस्कृत झालें आहे त्यासच त्या मनाच्या द्वारा आत्मसाक्षात्कार होतो, असें आमचें ह्मणणें असल्यामुळें विरोध मुळींच येत नाहीं. शिवाय "मी जीव आहें" इत्यादि विशिष्ट आत्म्याच्या साक्षात्काराचें साधन मन आहे, असें सर्वांस मान्य असल्यामुळें शुद्ध आत्माच्या साक्षाकाराचेंही तेंच साधन आहे असें मानावें. कारण मनाहून विलक्षण अशा एकाद्या साधनाची कल्पना केल्यास गौरव हा दोष येतो. एकाद्या पदार्थाच्या कल्पनेनेंच सर्व व्यवहार भागत असतां उगीच अनेक कल्पना करीत बसणें हेंच गौरव दोषाचें सामान्य लक्षण आहे. शिवाय अशी कल्पना करण्यास कोठें प्रमाणही नाहीं. यास्तव आंतरप्रमेचें मन हेंच साधन आहे. हें वाचस्पतिमिश्रांचें मत सांगितलें.

आतां याच्यावर दोष कोणता येतो तें सांगून आचार्यांचें मत काय आहे त्याचें विवेचन करितों. आचार्यांच्या मतीं मन हें मुळीं इंद्रियच नव्हे आणि त्याच्या इंद्रियत्वाचीच जर सिद्धि होत नाहीं तर तें शुद्ध आत्म्याच्या साक्षात्काराचें साधन आहे, हें कसें ठरणार! मन इंद्रिय नव्हे, हें तुह्मी कशावरून ह्मणतां? ह्मणून विचाराल तर सांगतों—(इंद्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः।) ही स्मृति व (इंद्रियेभ्यः परं मनः) ही श्रुति मन इंद्रियांहून भिन्न आहे ह्मणजे तें इंद्रिय नव्हे असें स्पष्ट ह्मणत आहे. त्यावरून तें इंद्रिय नव्हे, असें ठरतें. आतां—या श्रुतिस्मृतींवरून मन बाह्य "इंद्रियांहून पृथक् आहे एवढेंच ठरतें, तें इंद्रियच नव्हे, असें ठरत नाहीं—असें ह्मणाल तर तसा अर्थाचा संकोच करण्यास कोणत्याही प्रकारचें प्रमाण नाहीं. शारीरकाच्या अधिकरणांत मनासह इंद्रियें अकरा आहेत, असा उल्लेख आहे ह्मणून ह्मणाल तर—रामा ज्यांच्यांतील पांचवा आहे, असे शूद्र मार्गानें गेले. या वाक्यांतील रामाही शूद्र होता, हें जसें इतर शूद्र आहेत एवढ्याच वरून ठरत नाहीं तसाच शारीरकादिकांतील अकरा इंद्रियांच्या उल्लेखाचाही प्रकार समजावा. मन सुखदुःखादिकांच्या साक्षात्काराचें साधन आहे हेंच ह्मणणें अगोदर अप्रशस्त आहे. कारण मन हें सर्व प्रकारच्या वृत्तींचें उपादान कारण आहे. कोणतेंही उपादान कारण आपल्या कार्याचें करण होऊं शकत नाहीं. जसें घटाचें उपादान कारण मृत्तिका आहे व त्यामुळें ती त्याचें करण कधींही होऊं

शकणार नाहीं. हाच न्याय सर्वत्र जाणावा. मन इंद्रिय नव्हे, असें ठरल्यामुळें सुख-दुःखांचा साक्षात्कार प्रमाणजन्य नव्हे, हें उघड झालें व तो प्रमाणजन्य नसल्यामुळें प्रमाही नव्हे, असें आह्मी मानतों. तो साक्षात्कार प्रमा नसल्यामुळें त्याची प्रतीति(अनुभव)ही दोरीवर भासलेल्या सर्पाप्रमाणें प्रातीतिक होय, व्यावहारिक नव्हे. पण-सुखदुःखादि साक्षात्कारास प्रतीतिक झटल्यावर हर्षादि अर्थक्रिया होणें शक्य नाहीं. पण ती होत असते, असा अनुभव येतो.-ह्मणून ह्मणाल तर प्रातीतिक विषयांपासूनही अर्थक्रिया होत नाहीं, असा कोठें अनुभव आहे ! शिंपीवर जरी रुपें भासलें तरी लोभी मनुष्य त्यास उचलावयास जात नाहीं का ? दोरीवर सर्पाचा भास झाला असतांही लोक पळत सुटतात, हें सर्वांस ठाऊक आहेच. यास्तव अंतःकरण व त्याचे सर्व धर्म प्रातीतिक होत. व्यावहारिक नव्हेत. पण-असें जर ह्मटलें तर आत्मसाक्षात्कारही प्रमाणापासून उत्पन्न झालेला नसल्यामुळें अप्रमा होय व तो अप्रमा असल्यामुळें त्याचा विषय जो आत्मा तोही अंतःकरणादिकांप्रमाणें प्रातीतिक होय-असें कबूल करावें लागेल. किंवा आत्मसाक्षात्कारापुरतें मन इंद्रिय आहे, असें तरी ह्मटलें पाहिजे.—असें कोणी आमची थट्टा करून ह्मणेल. तर त्यास आह्मी सुरेख उत्तर देऊन ठेवितों. "मी जीव आहें," इत्यादि विशिष्ट आत्माचा साक्षात्कार अप्रमा आहे व तो आत्माही प्रातीतिक आहे. पण शुद्ध आत्म्याच्या साक्षात्काराची स्थिति तशी नाहीं. कारण तो प्रमाणजन्य आहे. प्रमाणजन्य ह्मणजे प्रमाणांपासून झालेला. "मी ब्रह्म आहें; तें तूं आहेस" इत्यादि प्रकारच्या वेदान्त वाक्यांवरून शुद्ध आत्म्याचा साक्षात्कार होतो. त्यामुळें तो शब्दरूपी प्रमाणापासून होणारा आहे व प्रमाणजन्य असल्यामुळेंच प्रमा होय. वाक्यावरून अपरोक्ष ज्ञान होतें हें आह्मी शाब्दप्रमेचें निरूपण करितांना सविस्तर सांगूं. वाक्यावरून परोक्ष ज्ञानच होणें शक्य आहे, असें कित्येक ह्मणतात; पण आमचें ह्मणणें—वाक्यावरून परोक्ष व अपरोक्ष अशीं दोन्हीं प्रकारचीं ज्ञानें होणें शक्य आहे-असें आहे. परोक्ष ह्मणजे अप्रत्यक्ष व अपरोक्ष ह्मणजे प्रत्यक्ष. "स्वर्ग आहे" या वाक्यावरून जें ज्ञान होतें तें परोक्ष व "अरे लेकणी तर तुझ्या कानावर आहे, पहा;" किंवा "दहावा तो तूंच आहेस; [illegible]च कां रडतोस" या वाक्यांवरून होणारें जें ज्ञान तें अपरोक्ष होय. वैशेषिक सविकल्प व निर्विकल्प अशी दोन प्रकारची प्रत्यक्षप्रमा मानीत

असतात. कांहीं प्रकारानें युक्त किंवा विशिष्टत्व या सदरामध्यें येणारें, असें जें ज्ञान तें सविकल्पक व प्रकारशून्य किंवा विशिष्टत्व या सदरामध्यें न येणारें असें जें ज्ञान तें निर्विकल्पक होय. त्याचें इंद्रिय हें करण आहे व त्यालाच प्रत्यक्षप्रमाण ह्मणावें, अशी त्यांची प्रक्रिया आहे. पण ती बरोबर नाहीं. कारण एकत्वास सुचविणाऱ्या व उपनिषदांपासून उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानावांचून निर्विकल्पज्ञान संभवत नाहीं. कारण "हें येथें कांहींसें आहे" अशा प्रकारचें जें ज्ञान त्यांत सुद्धां "कांहींसें" हा विकल्प झालाच. असो, येथें प्रत्यक्ष प्रमेचें निरूपण समाप्त झालें.

आतां येथून अनुमितिप्रमेच्या प्रतिपादनास आरंभ करितों. अनुमिति हें प्रत्यक्षाचें कार्य आहे. यास्तव प्रत्यक्षानंतर त्याचें प्रतिपादन करणें उचित होय. ज्ञानावरून उत्पन्न होणारें जें ज्ञान त्यास अनुमिति म्हणतात. हें अनुमितीचें लक्षण झालें. आतां त्याचें उदाहरण देतों "हा पर्वत अग्निवाला आहे. म्हणजे याच्यावर अग्नि आहे. कारण तो धूमवान् आहे. जो जो पदार्थ धूमवान् असतो तो तो अग्निमान् असतो; जसें स्वयंपाकगृह. या अनुमानांत पर्वत हा पक्ष आहे; अग्नि साध्य आहे; व धूम लिंग आहे. (धूम म्हणजे धूर,) स्वयंपाकगृह दृष्टांत आहे. या ठिकाणीं पर्वतावरील धूम हाच पक्षधर्म होय. त्यामुळें हा धूमवान् आहे, अशा प्रकारचें जें व्याप्यतावच्छेदकप्रकारक पक्षधर्मतेचें ज्ञान तेंच लिंगज्ञान होय, आणि त्या ज्ञानापासून उत्पन्न होणारें जें "पर्वत अग्निमान् आहे" असें ज्ञान तेंच अनुमितिज्ञान होय. याप्रमाणें पूर्वोक्त अनुमितीचें लक्षण योग्य ठरतें. पण व्याप्यतावच्छेदकप्रकारक पक्षधर्मतेचें ज्ञान म्हणजे काय, हें येथें सांगितलें पाहिजे. नाहींपेक्षां वाचक बुचकळ्यांत पडतील. या उदाहरणांत,—अग्नीचा व्याप्य आहे धूम. त्यामुळें व्याप्यता हा धर्म धूमावर रहात असून व्याप्यतेचा अवच्छेदक धर्म झाला धूमत्व. तेव्हां व्याप्यतावच्छेदकप्रकारक म्हणजे धूमत्वप्रकारक. धूमत्व हा जिचा प्रकार आहे अशा पक्षधर्मतेचें ज्ञान म्हणजेच व्यापतावच्छेदकप्रकारक पक्षधर्मतेचें ज्ञान होय. पक्षधर्मता म्हणजे पक्षावर असणें. अर्थात् अग्नीचा व्याप्य धूम पर्वतावर आहे, असें समजणें हेंच लिंगज्ञान होय, व त्यावरून होणारें जें ज्ञान तें अनुमितिज्ञान. आतां हें अनुमितीचें लक्षण वेदान्तसिद्धान्तामध्यें कसें लागू पडतें तें सांगतों. "जीव

ब्रह्माहून भिन्न नाहीं. सच्चिदानंदरूप असल्यामुळें; ब्रह्माप्रमाणें" या अनुमानांत जीव पक्ष आहे. ब्रह्माचा अभेद साध्य आहे. सच्चिदानंद-रूप हें लिंग आहे व ब्रह्म दृष्टान्त आहे. जें जें सच्चिदानंदरूप असतें तें तें ब्रह्माहून भिन्न नसतें अशी येथें व्याप्ति आहे. या अनुमानांत जीव सच्चिदानंदरूप आहे या लिंगज्ञानावरून तो ब्रह्माहून अभिन्न आहे, असें अनुमितिज्ञान होतें. त्यामुळें अनुमितीचें लक्षण येथेंही लागू पडतें, असें ठरलें. आतां पक्षादि पारिभाषिक शब्दांचा अर्थ सांगतों—अनुमिति ज्ञानाच्यापूर्वी अमुक एक पदार्थामध्यें अमुक एक साध्य आहे कीं नाहीं, असा संशय येतो. अशा वेळीं ज्या पदार्थावर अमुक आहे कीं नाहीं, असा संशय येतो तो पदार्थ अनुमानांतील पक्ष होय. समजुतीकरितां अनुमानाचें प्रसिद्ध उदाहरण घेऊं या. "हा पर्वत अग्निमान् आहे" असें अनुमितिज्ञान होण्यापूर्वी पर्वतावरील अग्नीविषयीं संशय असतो. यास्तव येथें पर्वत हा पक्ष आहे. मनुष्यास त्या पक्षावरील लिंगाच्या ज्ञानानें ज्याचें ज्ञान होतें तें साध्य होय. जसें, वरील अनुमानांतील पर्वत या पक्षावरील धूम या लिंगाच्या ज्ञानानें अग्नीचें ज्ञान होतें. यास्तव येथें अग्नि हें साध्य आहे. तसेंच साध्य व लिंग या दोन पदार्थांचा जेथें निश्चय असतो तो पदार्थ दृष्टांत होय. जसें पूर्वोक्त अनुमानांतील स्वयं-पाकगृह. कारण स्वयंपाकगृहांत अग्नि व धूम यांचा निश्चय असतो. ह्मणजे ते दोन्ही पदार्थ तेथें निश्चयानें रहातात. असो; आतां लिंगाचें स्वरूप सांगतों. (व्याप्त्याश्रयः लिंगं) साध्याच्या व्याप्तीचा जो आश्रय त्यास लिंग ह्मणावें. पूर्वोक्त उदाहरणांतील अग्नि या साध्याच्या व्याप्तीचा आश्रय धूम आहे. त्यामुळें त्यासच लिंग ह्मणतात. आतां व्याप्तीचें स्वरूप सांगतों (साधनसाध्ययोर्नियतसामानाधिकरण्यं व्याप्तिः) याचा अर्थ—साधन व साध्य या दोघांचें जें अव्यभिचरित सामानाधिकरण्य त्यास व्याप्ति ह्मणावें. अव्यभिचरित म्हणजे व्यभिचरित न होणारें, केव्हांही सोडून न रहाणारें, व सामानाधिकरण्य म्हणजे एकाच आश्रयावर रहाणेंपणा. अव्यभिचरित-सामानाधिकरण्य याचा सारांश–साधनानें साध्यास सोडून कधींच न रहाणें; सर्वदा एके ठिकाणीं असणें–एवढाच आहे. जसें पूर्वोक्त उदा-हरणांतील धूम हें साधन व अग्नि साध्य यांचें अव्यभिचरित सामानाधि-

करण्य आहे. म्हणजे अग्नि या साध्यास सोडून धूम हें साधन कधींच स्वतंत्र रहात नाहीं. हीच त्या धूमामध्यें अग्नीची व्याप्ति आहे. पण अग्नि धूमास सोडून रहातो. कारण तापलेल्या लोखंडाच्या गोळ्यांत धूमावांचून अग्नि असतो. त्यामुळें अग्नीमध्यें धूमाची व्याप्ति नसते. या व्याप्तीचा आश्रय असल्यामुळें धूम व अशींच दुसरींही साधनें व्याप्त होत, व त्या व्याप्तीचें निरूपण करणारे जे अग्नि इत्यादि साध्य पदार्थ ते व्यापक होत. लिंग, साधन व हेतु हे तिन्ही शब्द एकाच अर्थाचे वाचक आहेत. आतां या व्याप्तीचें ग्रहण कसें करितां येतें म्हणजे ही व्याप्ति समजते कशी ? तें सांगूं या. (प्रतिबंधकाभावे सति साहचर्यदर्शनेन सा व्याप्तिर्गृह्यते ।) या पंक्तींतील "साहचर्यदर्शनेन सा व्याप्तिर्गृह्यते" एवढ्याच भागाचा अर्थ अगोदर करूं या. जेथें जेथें धूर आढळतो तेथें तेथें अग्नि असतोच, याप्रमाणें धूम व अग्नि यांच्या साहचर्याचा स्वयंपाकगृहांत वारंवार अनुभव आल्यानें धूम अग्नीचा व्याप्य आहे, असें व्याप्तिज्ञान होतें. पण साधन साध्यास सोडूनही रहातें, असें जर कोठें दिसलें तर साधन व्यभिचारी आहे, असा निश्चय होतो. जेथें साध्य नसेल तेथें साधनानें रहाणें हाच व्यभिचार होय. असो; साधन व्यभिचारी आहे, असें ज्ञान झाल्यावर जरी पुष्कळ ठिकाणीं साधन व साध्य यांचें साहचर्य दिसलें तरी साधनाचे ठायीं साध्याची व्याप्ति आहे, असें वाटत नाहीं. याविषयीं एक उदाहरण देतों म्हणजे हीच गोष्ट वाचकांच्या मनांत चांगली ठसेल. दगड, लांकुड, माती, इत्यादिकांवर लोखंडाच्या लेखणीनें अक्षरें लिहितां येतात—असें अनेक वेळां पाहिल्यामुळें व दगड, लांकुड, इत्यादि पदार्थ पार्थिव म्हणजे पृथ्वीचे असल्यामुळें "जेथें जेथें पार्थिवत्व तेथें तेथें लोहलेख्यत्व" अशी जर लोहलेख्यत्वाचे ठायीं पार्थिवत्वाची व्याप्ति आहे, असें म्हटलें तर तें बरोबर होत नाहीं. कारण हीरा हा पार्थिव पदार्थ असूनही त्याचे ठायीं लोहलेख्यत्व नाहीं. म्हणजे त्याच्यावर लोखंडाच्या टाकीनें वगैरे लिहितां येत नाहीं. म्हणजे साध्य जेथें नाहीं अशा ठिकाणीं साधन आहे. (येथें साध्य लोहलेख्यत्व व साधन पार्थिवत्व आहे.) त्यामुळें साधन व्यभिचारी आहे असा निश्चय होतो व त्यामुळेंच पार्थिवत्वाचे ठायीं लोहलेख्यत्वाची व्याप्ति आहे, असें ठरत नाहीं. म्हणजे साधनाच्या व्यभिचाराचें ज्ञान व्याप्तीस प्रतिबंध करितें. यास्तव

" प्रतिबंधकाभावे सति " असें साहचर्यदर्शनास विशेषण द्यावें लागतें. तेव्हां व्याप्तिज्ञानास प्रतिबंध करणारें जें साधनाचें व्यभिचारज्ञान त्याचा अभाव असून साधन व साध्य यांच्या साहचर्याचें ज्ञान असणें हेंच व्याप्तिग्राहक आहे. म्हणजे असल्या ज्ञानाच्या योगानेंच व्याप्तीचें ग्रहण होतें; व्याप्ति समजते.

असो ; याप्रमाणें स्वयंपाकगृहांत धूम व अग्नि यांचें साहचर्य पाहून, पाहणारास धूम अग्नीचा व्याप्य आहे म्हणजे धूमामध्यें अग्नीची व्याप्ति आहे, असें समजतें. म्हणजेच व्याप्तीचें ग्रहण होतें. नंतर पुढें केव्हांतरी तो पर्वताजवळ गेला असतां त्या पुरुषास त्याच्यावर अग्नि धूमत असल्यास हा पर्वत धूमानें युक्त आहे. असें लिंगाचें ज्ञान, अग्नीस प्रत्यक्ष न पाहतां, दुरूनच होतें. त्यानंतर पूर्वी अनुभाविलेल्या व्याप्तीचे संस्कार उद्‌बुद्ध होतात. (उद्‌बुद्ध होतात म्हणजे व्यक्त होतात. खडबडून जागे होतात.) त्यानंतर " हा पर्वत अग्नियुक्त आहे " असें अनुमिति ज्ञान त्यास होतें. व्याप्तिज्ञान अनुमितिप्रमेचें साधन असल्यामुळें तेंच अनुमान होय. व्याप्तीचे उद्‌बुद्ध संस्कार हा त्या साधनाचा अवांतर व्यापार आहे; व अनुमितिज्ञान हेंच फल आहे. लिंगज्ञान संस्कारांस उठविणारें असल्यामुळें तेंही अनुमितीचें सहकारी कारण आहे. " व्याप्तीचे संस्कार उद्‌बुद्ध होणें म्हणजे स्मरण होणेंच होय. तेव्हां अनुमितिज्ञानासही ' स्मरण ' असें म्हटल्यास काय बिघडेल " असें म्हणूं नये. कारण केवल संस्कारानेंच काम भागत नाहीं. तर त्याला लिंगाचें प्रत्यक्ष दर्शनही अवश्य लागतें व अनुमितीस जर स्मरण म्हणूं लागलें तर प्रत्यभिज्ञेनें तरी कोणतें पाप केलें आहे ? प्रत्यभिज्ञा म्हणजे ओळख. तीही संस्कारामुळेंच होत असते. मग तिला स्मरण कां म्हणत नाहींत. सारांश स्मरण, अनुमिति व प्रत्यभिज्ञा या जरी संस्कारापासून निर्माण होणाऱ्या असल्या तरी त्यांचें स्वरूप एक नाहीं व त्यामुळें त्या भिन्न भिन्न आहेत.

आतां या अनुमितिज्ञानाचे भेद सांगतो. या प्रमेचे १ स्वार्थानुमिति व २ परार्थानुमिति असे दोन प्रकार आहेत. व्याप्तीचा निश्चय झाल्यानंतर, दुसऱ्या कोणाच्या उपदेशावांचून, लिंगाच्या ज्ञानावरून अनुमितिज्ञान होतें. तें स्वार्थानुमितिज्ञान होय. त्याची रीति वर सांगितलीच आहे. आतां परार्थानुमितीचें

वर्णन करितों. आपणांस अग्नीचें अनुमिति ज्ञान झालें असतां आपल्या बरोवर असलेल्या दुसऱ्याही कोणास तें करून देणें हीच परार्थानुमिति होय. ती न्यायाच्या द्वारा सिद्ध होते. अनुमान वाक्यांतील प्रतिज्ञा, हेतु इत्यादि जे अवयव असतात त्यांच्या समूहास न्याय ह्मणावें. १ प्रतिज्ञा, २ हेतु, ३ उदाहरण, ४ उपनय व ५ निगमन असे अनुमानवाक्याचे पांच विषय आहेत, असें नैयायिक ह्मणतात. त्या प्रत्येकाचें उदाहरण, लक्षण इत्यादि तर्क—संग्रहसारांत पहावें. या पांच अवयवांच्या समुदायरूप न्यायावरून दुसऱ्या पुरुषासही व्याप्ति, लिंग, इत्यादिकांच्या द्वारा अग्नीचें अनुमितिज्ञान होतें. यासच परार्थानुमिति ह्मणावें. पण नैयायिकांचें हें ह्मणणें वेदान्तास संपूर्णपणें मान्य नाहीं. १ प्रतिज्ञा, २ हेतु, व ३ उदाहरण, या तीन अवयवांच्या समुदायासच न्याय ह्मणावें किंवा १ उदाहरण, २ उपनय, व ३ निगमन या तीन अवयवांच्या समुदायास न्याय ह्मणावें; असें वेदान्ती ह्मणतात. असो; या न्यायावरून अनुमिति ज्ञानाच्या उपयोगीं असलेल्या व्याप्ति इत्यादिकांचें ज्ञान होतें. आतां येथें वेदोक्त जीवब्रह्मैक्याची सिद्धि करणारें अनुमान कसें बांधतां येतें व त्याचे अवयव कसे कसे असतात, तें दाखवितों. १ जीव परमात्म्याहून भिन्न नाहीं. २ कारण तो सच्चिदानन्दलक्षण आहे. ३ परमात्म्याप्रमाणें. यांतील पहिलें वाक्य प्रतिज्ञा, दुसरें हेतु किंवा लिंग व तिसरें उदाहरण होय. पण तिसऱ्या वाक्याची रचना वस्तुतः अशी करावयास पाहिजे. "जो सच्चिदानन्दलक्षण असतो तो परमात्म्याहून भिन्न नसतो. जसा—परमात्मा" या ठिकाणीं अनेक शंका येतात. त्यांचा सविस्तर विचार केला पाहिजे. या वाक्यांतील पक्ष जो जीव तो अंतःकरणविशिष्ट घ्यावयाचा कीं त्याचा साक्षी? कीं निरुपाधिक प्रत्यगात्मा? अंतःकरणविशिष्ट जीव येथील पक्ष आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादि धर्मांनीं युक्त असलेल्या जीवाचें त्याच्याहून अगदीं विलक्षण (ह्मणजे अकर्ता, अभोक्ता इत्यादि रूप) ब्रह्माशीं ऐक्य होणें अयोग्य आहे व श्रुति असें सांगते ह्मणून म्हणावें तर विरुद्ध अर्थ श्रुति कसा सांगेल? साक्षी हा या अनुमानांतील पक्ष आहे ह्मणून ह्मणावें तर तेंही जुळत नाहीं. कारण साक्षी सोपाधिक आहे. तेव्हां त्याचा निरुपाधिक ब्रह्माशीं अभेद कसा होणार? सोपाधिक ह्मणजे उपाधियुक्त. साक्षीची अंतःकरण हीच उपाधि आहे.

निरुपाधिक प्रत्यगात्मा येथील पक्ष आहे, असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, निरुपाधिक प्रत्यगात्म्यास जीव ही संज्ञाच देतां येत नाहीं. बरें–जीवशब्दाचा वाच्य अर्थ येथें न घेतां लक्ष्य अर्थ घ्यावा ह्मणजे जीवशब्दाचा लक्ष्य अर्थ जो प्रत्यगात्मा त्याचें व ब्रह्माचें ऐक्य येथें सिद्ध केलें आहे, असें होईल–असें ह्मणावें तर तेंही विचाराच्या कसोटीस उतरत नाहीं. कारण, प्रत्यगात्मा व ब्रह्म यांचें ऐक्य स्वभावतःच सिद्ध आहे. त्याची सिद्धि करण्याकरितां अनुमान करण्याची कांहीं गरज नाहीं व सिद्धवस्तूविषयींच अनुमान करूं लागल्यास त्याच्यावर " सिद्धसाधन " हा दोष येतो. ही एक शंका झाली. आतां दुसरी शंका कोणती येते तें सांगतों. जीव व परमात्मा यांचा भेद प्रसिद्ध आहे कीं नाहीं. ? ह्मणजे जीव ईश्वराहून भिन्न आहे, हें लोकांस ठाऊक आहे कीं नाहीं ? याचें कसेंही जरी उत्तर दिलें तरी तें बरोबर होत नाहीं. ह्मणजे " जीवेश्वरभेद प्रसिद्ध आहे " असें ह्मटलें तर वरील अनुमान करून त्यांच्या ऐक्याची सिद्धि करितां येणार नाहीं. कारण त्यांचा भेद जर आबालवृद्धांस ठाऊक आहे तर त्याच्या विषयीं कितीही अनुमानें केलीं म्हणून काय होणार ? बरें तो भेद अप्रसिद्ध आहे म्हणून म्हणावें तर अप्रसिद्ध भेदाचा निषेध कसा करितां येईल ? व जरी केला तरी त्याचा उपयोग काय होणार ? तिसरी शंका–जीव ज्ञानाचा आश्रय आहे. त्यामुळें " सच्चिदानंद " हें त्याचें लक्षणच असिद्ध होय. बरें तो सच्चिदानंदरूप आहे, असें म्हणावें तर त्याविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं. तो ज्ञानाचा आश्रय आहे अशाविषयीं तरी प्रमाण कोठें आहे, म्हणून म्हणाल तर सांगतों–" मी जाणतों " हा अनुभवच, जीव ज्ञानाचा आश्रय आहे, याविषयीं प्रमाण आहे. तात्पर्य, हें पूर्वोक्त अनुमान असंगत आहे.

याप्रमाणें वाद्यांच्या अनेक शंका पुढें येणें शक्य आहे. यास्तव आतां त्यांचें निरसन करितों. जीव या शब्दाचा जो वाच्य अर्थ आहे; त्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य होणें जरी असंभवनीय असलें तरी त्याच्या लक्ष्यार्थाचा ब्रह्माशीं अभेद होणें शक्य आहे. यास्तव जीव या शब्दाचा लक्ष्यार्थच येथें 'पक्ष' आहे. पण लक्ष्यार्थ व ब्रह्म यांचें ऐक्य सिद्ध करूं लागल्यास सिद्धसाधन हा दोष येतो, म्हणून तुम्हीं म्हणतां; पण त्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण जीव व परमात्मा या दोन शब्दांचा जो वाच्य अर्थ आहे त्यांच्या-

मध्यें भेद आहे हें सर्वांस ठाऊक आहे. पण त्याप्रमाणें तो त्यांच्या लक्ष्य अर्थांमध्येंही असेल अशी होणारी जी भ्रांति तिचें निरसन करण्याकरितां हें अनुमान केलें आहे, व तें श्रुतीला अनुसरूनच केलेलें असल्यामुळें त्याच्याविषयीं शंका घेणेंही योग्य नाहीं. शिवाय न्यायादि जीं द्वैतप्रतिपादक शास्त्रें आहेत त्यांच्यामध्यें जीव व परमात्मा यांच्या भेदाचाच स्वीकार केलेला आहे. यास्तव श्रुतीच्या आधारानें अनुमान करून तो भेद भ्रामक आहे असें ठरविण्याकरितां प्रस्तुत अनुमान प्रवृत्त झालेलें असल्यामुळेंही पूर्वोक्त दोषास अवकाश नाहीं. आतां जीव ज्ञानाचा आश्रय आहे; व तो सच्चिदानंदरूप नाहीं, असें जें तुमचें म्हणणें आहे त्याचा विचार करूं या. श्रुति, स्मृति, युक्ति व विद्वानांचा अनुभव यांच्या योगानें जीव सच्चिदानंदरूप आहे, असें ठरतें. तें कसें म्हणून म्हणाल तर सांगतों. १ " हा पुरुष स्वयंप्रकाश आहे; आत्मा हीच याची ज्योति आहे; जो हा पुरुष इंद्रियादि शक्तींमध्यें विज्ञानमय व हृदयामध्यें अंतर्ज्योतिरूप आहे; जाग्रत्, स्वप्न व सुषुप्ति या तीन स्थानांमध्यें जें भोग्य, भोक्ता व भोग आहे; त्यांहून केवल, चिद्रूप व सर्वदां मंगलमय असा मी साक्षी विलक्षण आहें. " अशा अर्थांच्या श्रुती; २ " हे अर्जुना, ज्याप्रमाणें एकटा सूर्य या सर्व लोकांस प्रकाशित करितो त्याप्रमाणें हा क्षेत्रज्ञ सर्व क्षेत्रांस प्रकाशित करितो. " अशा अर्थांच्या स्मृती; ३ जर आत्मा चिद्रूप नसता तर जग आंधळें झालें असतें. " इत्यादि तर्करूप युक्ति ४ व शुक, वामदेवादि सर्व ब्रह्मनिष्ठांचा अनुभव अशीं चार प्रकारचीं प्रमाणें प्रस्तुत गोष्ट सिद्ध करण्यास तयार आहेत. सत् म्हणजे सत्य. सत्य म्हणजे त्रिकालाबाधित. जें भूत, भविष्य व वर्तमान या तिन्हीं कालीं बाधित होत नाहीं; नाहींसें होत नाहीं; तें सत्य होय. " हे मैत्रेयि, हा आत्मा अविनाशी आहे. केवल सत्तारूप आहे. नित्य आहे. शुद्ध आहे व बुद्ध म्हणजे ज्ञानरूप आहे. " असें याज्ञवल्क्यांचें वचन आहे, व त्यावरूनही पूर्वोक्त गोष्टच सिद्ध होत आहे. शिवाय या जीवास जर अनित्य मानिलें तर कृतनाश व अकृताभ्यागम या दोषांची प्राप्ति होते. केलेल्या पुण्यपापादि कर्मांचा फलभोगावाचूनच नाश होणें हा कृतनाश व न केलेल्या पुण्यपापादिकांच्या फलाचा भोग भोगावयास लागणें हा अकृताभ्यागम होय. ही सुद्धां एक जीवाच्या

नित्यत्वाविषयींच युक्ति आहे. तसेंच "मी आहें" या अनुभवावरून आत्म्याची सत्यरूपता सिद्ध होते. कारण असत्य पदार्थाविषयीं अशी प्रतीति येणें शक्य नाहीं. "माझें भान मला होतें" इत्यादि प्रकारच्या अनुभवावरून आत्म्याच्या चैतन्याविषयींही शंका रहात नाहीं. पूर्वोक्त श्रुति, स्मृति, युक्ति व हा अनुभव यांवरून जीवाच्या चैतन्याविषयींही निर्णय होतो. आतां तो आनंदरूप कसा हें सांगतों. "जो भूमा ह्मणजे जें सर्व व्यापी तत्त्व तेंच सुख; जर हा आनंद नसता तर प्राण व अपान क्रिया कोणीं केली असती ? हाच सर्वांस आनंदित करितो." इत्यादि अर्थाच्या श्रुती; (योऽन्तःसुखोऽन्तरारामस्तथान्तर्ज्योतिरेव यः) इत्यादि स्मृती; हा आत्मा जर आनंदरूप नसता तर सर्व लोकांची आपल्या आत्म्यावर परम प्रीति जी आढळते ती आढळली नसती. गाढ निद्रेंतून उठलेल्या पुरुषास जर विचारिलें तर "मी मोठ्या सुखानें निजलों होतों; अहाहा, त्या सुखाचें वर्णनच करवत नाहीं" इत्यादि प्रकारें तो आपला अनुभव सांगतों व या आनंदाचा अनुभव एका–दोघां किंवा दहा–पांच मनुष्यांसच येतो असें नाहीं तर प्रत्येक प्राण्याचा असाच अनुभव असतो. यावरून गाढ निद्राकालीं सुखाचा अबाधित अनुभव सर्वांस होतो. असें ह्मणण्यास कोणत्याही प्रकारची अडचण नाहीं. सुषुप्तीमध्यें विषयांचा सर्वथैव अभावच झालेला असल्यामुळें तो विषयानन्द आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं व त्यामुळें तो स्वरूपानंदच होय. हें निर्विवाद आहे. तात्पर्य ही युक्ति आणि 'मी मला कधींही अप्रिय होत नाहीं तर सर्वदां प्रिय आहें; माझा अभाव व्हावा, असें मला मुळींच वाटत नाहीं. तर मी सदा असावें असेंच मला वाटतें,' हा अनुभव अशा या चार प्रमाणांवरून आत्म्याच्या आनंदरूपाची सिद्धि होते आणि याप्रमाणें जीवात्मा सच्चिदानंदरूप आहे, असें अनेक प्रमाणांवरून ठरत असल्यामुळें "जीव परमात्म्याहून भिन्न नाहीं. कारण तो सच्चिदानंदरूप आहे" इत्यादि अनुमानांतील हेतु असिद्ध नाहीं. तर सच्चिदानंदरूप हा हेतु सिद्ध आहे. यावर कोणी कदाचित् ह्मणेल कीं–या तुमच्या अनुमानांतील दृष्टांत बरोबर नाहीं. कारण 'परमात्म्याप्रमाणें" असा येथें दृष्टांत दिला आहे. पण तो परमात्माही जीवरूपच असल्यामुळें ह्मणजे जीवाचा व त्याचा भेद नसल्यामुळें प्रस्तुत अनुमानांत दृष्टांत होऊं शकत नाहीं. कारण सर्व अनुमानांत दृष्टांत

पक्षाहून भिन्न असावा लागतो, असा नियम आहे.—पण ही शंका बरोबर नाहीं. कारण जीव व ब्रह्म यांचा लोकसिद्ध कल्पित भेद मानूनच दृष्टांत दिलेला आहे. अद्वैतसिद्धांतांत भेद ह्मणून कांहीं वस्तूच नसल्यामुळें तेथें अनुमानादि सर्व व्यवहाराची अनुपपत्ति आहे आणि त्यामुळेंच, प्रश्न व प्रतिवचन द्वैतभाषेंतच होऊं शकतें, असें श्रीविद्यारण्यांनीं ह्मटलें आहे. जीव व ब्रह्म यांचा परमार्थतः अभेद कसा आहे, याचें सविस्तर वर्णन प्रथम परिच्छेदांत होऊन गेलें आहे. आतां "मी ब्रह्म आहें" अशा प्रकारची सर्वोत्तम प्रतीति कोणा महाभाग्यवानास होऊं शकते, तें सांगतों. ज्यानें ब्रह्मनिष्ठ गुरूच्या मुखानें श्रद्धा व भक्ति यांसह वेदान्त वाक्यांचें श्रवण केलें आहे व प्रथम परिच्छेदांत जसें सांगितलें आहे त्याप्रमाणें ज्यानें **तत् त्वं** या पदांचें शोधन केलें आहे त्यास आपल्या आत्म्यामध्येंच सच्चिदानंदरूप हेतूचें ज्ञान झाल्यामुळें "मी ब्रह्म आहें" अशा प्रकारची स्वार्थ अनुमिति–प्रमा होते. "मी ब्रह्म आहें" असें समजणें ह्मणजे ब्रह्म व जीव यांचा अभेद आहे, असें समजणेंच होय. पण–ब्रह्म धर्मांप्रमाणें केवल वेदगम्यच आहे व "तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि" इत्यादि श्रुतींवरूनही हेंच ठरत आहे. तेव्हां तें अनुमिति ज्ञानाचा विषय होतें, असें कसें म्हणतां येईल, असें कोणी विचारतील. तर त्याचें समाधान सांगतों–अनुमान ब्रह्माविषयीं स्वतंत्रपणें प्रमाण होत नाहीं. स्वतंत्रपणें ह्मणजे श्रुति–निरपेक्ष आणि अशा प्रकारचें अनुमान अतींद्रिय ब्रह्माविषयीं प्रमाण होत नाहीं, हें आह्मांस इष्टच आहे. पण श्रुतीला अनुकूल व श्रुतिमूलक असें जें अनुमान असतें तें ब्रह्माविषयीं प्रमाण होत नाहीं, हें ह्मणणें मात्र आह्मांस पसंत नाहीं. कारण स्वतः श्रुतीनेंच आत्म्याचें मनन करावें, असें सांगितलें आहे. मनन कसें करावें, असा प्रश्न आला असतां स्मृतीनें (श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्य उपपत्तितः) असें ह्मटलें आहे. आत्म्याचें श्रवण श्रुति–वाक्यांवरून करावें व मनन उपपत्तींनीं करावें; असा याचा भावार्थ आहे. उपपत्ति ह्मणजे युक्ति. यास्तव श्रुतीला अनुसरून असलेलें अनुमान वेदान्ताचें साह्यकारीच असल्यामुळें तें आह्मांस अनिष्ट नाहीं आणि असा प्रकार असल्यामुळेंच "मी ब्रह्म आहें; हा आत्मा ब्रह्म आहे" इत्यादि महावाक्यांवरून सिद्ध होणाऱ्या जीव–ब्रह्मैक्याची पूर्वोक्त

१०–५८५–२०००

अनुमानानें सिद्धि केली आहे. सारांश याप्रमाणें वेदान्ताच्या अर्थाचेंच प्रतिपादन करणारें अनुमान वेदान्ताचें सहायकारी असल्यामुळें आह्मांस मान्य आहे.

परार्थानुमितिही पूर्वोक्त न्यायाच्या द्वारा उत्पन्न होते. " या सृष्टीमध्यें भेदाचा गंधही नाहीं; सर्व विकार नाममात्र आहेत; हें सर्व द्वैत मायिक आहे" इत्यादि श्रुतीवरून जसें द्वैत मिथ्या आहे, असें ठरतें, तसेंच तें अनुमानावरूनही ठरतें. कसें तें दाखवितों. १ " हा व्यावहारिक प्रपंच मिथ्या आहे. २ कारण तो दृश्य आहे; ३ जो जो पदार्थ दृश्य असतो तो तो मिथ्या असतो. जसें शिंपीवर भासलेलें रुपें. दृश्य ह्मणजे इंद्रियगम्य, इंद्रियांस विषय होणारें. या अनुमानावरून योग्य अधिकाऱ्यास ब्रह्माहून भिन्न असलेला सर्व प्रपंच मिथ्या आहे, असें अनुमिति–ज्ञान होतें. पण येथें मिथ्याशब्दाचा अर्थ स्पष्ट करून सांगितला पाहिजे. मिथ्यात्व ह्मणजे अनिर्वचनीयत्व. ह्मणजे प्रपंच सत् आहे असेंही ह्मणतां न येणें व असत् आहे असेंही ह्मणतां न येणें. कारण तो सत् ह्मणजे सत्य आहे ह्मणून ह्मणावें तर ब्रह्माप्रमाणें त्याचाही बाध होतां कामां नये. पण ब्रह्मसाक्षात्कारानें त्याचा बाध होतो, असा विद्वानांचा अनुभव आहे. सुषुप्तीमध्यें प्रपंचाचा बाध होतो, हें विद्वानावाचून इतरांसही ठाऊक आहे. तेव्हां त्यास सत् ह्मणतां येत नाहीं. बरें असत् ह्मणजे असत्य आहे, ह्मणून ह्मणावें तर मनुष्याचें शिंग, वांझेचा पुत्र इत्यादि असत्य पदार्थांप्रमाणें तो प्रतीत होतां कामां नये. पण तसें होत नाहीं. ह्मणजे तो प्रत्यक्ष प्रतीत होतो. यास्तव तो असत्–ही नव्हे. बरें तो कांहीं काल सद्रूप असतो व कांहीं काल असद्रूप असतो, असें ह्मणावें तर एका पदार्थाचीं परस्पर विरुद्ध अशीं दोन स्वरूपें असणें योग्य नाहीं. यास्तव प्रपंच, शुक्तिरजत (ह्मणजे शिंपेच्या ठायीं भासणारें रुपें) इत्यादि पदार्थांचें अनिर्वचनीयत्व हेंच मिथ्यात्व होय. ह्मणजे ते ते पदार्थ मिथ्या आहेत ह्मणजे काय तर तें अनिर्वचनीय आहेत, हेंच होय. अनिर्वचनीय ह्मणजे शब्दांनीं सांगतां न येण्यासारखे. वर दृश्य ह्मणजे इंद्रियगम्य असें मोघम सांगितलें आहे. पण त्याचा अगदीं बरोबर अर्थ सांगितला पाहिजे. कारण—दर्शनाच्या विषयास दृश्य ह्मणतात व वृत्तिज्ञानास दर्शन ह्मटलें आहे. अर्थात् वृत्तिज्ञानाचा जो विषय तेंच दृश्य होय. पण ब्रह्मसुद्धां वृत्तिज्ञानाचा विषय होतें

आणि त्याला मात्र तुह्मी मिथ्या ह्मणत नाहीं. यास्तव पूर्वोक्त अनुमानांतील मिथ्यात्वरूप साध्याचा अभाव जेथें रहातो तेथेंही रहाणारा दृश्यत्व हा हेतु व्यभिचारी आहे, (जेथें साध्य नसेल तेथें रहाणाऱ्या हेतूस तर्कसंग्रहांत साधारण अनैकान्तिक (व्यभिचारी) ह्मटलें आहे. जिज्ञासूंनीं तर्कसंग्रहसाराचें अनुमानप्रकरण पहावें.) असें कोणी ह्मणेल. यास्तव त्याचें समाधान करण्याकरितां दृश्य या शब्दाचा अगदीं शास्त्रसंमत अर्थ सांगतों. दृश्य ह्मणजे वृत्तिज्ञानाचा विषय, हें ह्मणणें आह्मांस मुळींच संमत नाहीं. तर त्या वृत्तीमध्यें असलेलें जें फलचैतन्य त्याचा विषय होणें ह्मणजेच दृश्य होय. अर्थात् जो जो पदार्थ फल–चैतन्याचा विषय होतो तो तो दृश्य असतो, असें ठरलें. फलचैतन्य ह्मणजे घटादिविषयाकार झालेल्या वृत्तीच्या योगानें व्यक्त होणारें चैतन्य, असें पूर्वीं प्रत्यक्ष प्रमेचें लक्षण करितांना सांगितलें आहे. याप्रमाणें दृश्यशब्दाचा अर्थ ठरविल्यानंतर दृश्यत्व हा हेतु साधारण अनैकांतिक आहे, असें ह्मणतां येणार नाहीं. कारण ब्रह्माच्या ठिकाणच्या आवरणाची निवृत्ति व्हावी ह्मणून तें वृत्तीचा विषय होतें, असें जरी मानिलें तरी तें स्वयंप्रकाश असल्यामुळें फलचैतन्याचें विषय होणार नाहीं. याविषयीं श्रीभारती तीर्थांनीं एक उत्तम दृष्टांत दिला आहे. त्याचा येथें निर्देश केल्यावाचून रहावत नाहीं. घटादि प्रकाशशून्य पदार्थ पहावयाचे असल्यास नेत्र व दीप या दोघांची आवश्यकता असते, पण तेंच, दिव्यास पहावयाचें झाल्यास नुसत्या डोळ्यांनींच काम भागतें. कारण दिवा स्वतः प्रकाशरूप असल्यामुळें त्यास पहावयाचें झाल्यास दुसऱ्या प्रकाशाची गरज लागत नाहीं. त्याचप्रमाणें घटादि पदार्थ जड असल्यामुळें त्यांचें ज्ञान होण्यास वृत्ति व फलचैतन्य या दोघांची गरज असते. पण स्वयंप्रकाश आत्म्याच्या ज्ञानास फलचैतन्याची गरज नसते आणि असा प्रकार असल्यामुळें दृश्य हा हेतु व्यभिचारी नाहीं. अनुमानांतील हेतु सत् व असत् असे दोन प्रकारचे असतात. सत्–हेतूंवरून त्या त्या अनुमानांतील साध्याची सिद्धि होते. पण असत्–हेतूंवरून होत नाहीं. या असत्–हेतूंस दुष्ट किंवा हेत्वाभास असेंही म्हणतात. त्यांचें संक्षिप्त वर्णन तर्कसंग्रहसारांत केलें आहे व सविस्तर वर्णन न्यायाच्या दुसऱ्या एखाद्या ग्रंथामध्यें करीन. असो; नैयायिक अनुमान केवलान्वयी, केवल व्यतिरेकि व अन्वयव्यतिरेकि असें तीन प्रकारचें मानीत

असतात. यांचेंही वर्णन तर्कसंग्रहसारांत होऊन गेलें आहे. पण येथें त्याचा थोडक्यांत निर्देश करितों. ज्या अनुमानाच्या साध्याचा व हेतूचा अत्यंताभाव कोठेंही नसतो तें केवलान्वयि अनुमान होय. जसें—घट हा पदार्थ अभिधेय आहे. कारण तो प्रमेय आहे. अभिधेय ह्मणजे वाच्य, शब्दांनीं सांगतां येण्यासारखा व प्रमेय म्हणजे प्रमाणाचा विषय. या अनुमानांतील अभिधेय हें साध्य आहे व त्याचा अत्यंत अभाव कोठेंही नसतो. कारण तो धर्म प्रत्येक पदार्थामध्यें असतोच. त्याकरितां नैयायिक अभिधेयत्व हें पदार्थांचें लक्षण करितात. तसाच प्रमेयत्व हा हेतूही सर्व पदार्थांमध्यें असतो. यास्तव हें अनुमान केवलान्वयि होय. ज्या अनुमानांतील साध्याचा व हेतूचा सहचार कोठेंही दिसत नाहीं, तर त्यांच्या अभावाचाच सहचार दिसतो त्यास केवल व्यतिरेकि अनुमान म्हणावें. "पृथिवी इतरांहून भिन्न आहे; कारण ती गंधवाली आहे जें इतरांहून भिन्न नसतें तें गंधवालेंही नसतें, जसें जल." हें या अनुमानाचें उदाहरण आहे. इतर पदार्थांहून भेद हें साध्य व गंध हा हेतु यांचा पृथ्वी या पक्षास सोडून दुसऱ्या कोठेंही सहचार आढळत नाहीं. उलट इतर भेदाचा अभाव व गंधाचा अभाव यांचेंच साहचर्य आढळतें. यास्तव या अनुमानास केवल व्यतिरेकी म्हणावें. ज्या अनुमानांतील साध्य व हेतु या दोघांचें व त्याचप्रमाणें त्यांच्या अभावाचें साहचर्य पक्षास सोडून अन्यत्रही आढळतें तें अन्वय-व्यतिरेकि अनुमान होय. जसें "पर्वत अग्निवाला आहे; कारण तो धूमवाला आहे;" या प्रसिद्ध अनुमानांतील अग्नि या साध्याचें व धूम या हेतूचें साहचर्य स्वयंपाक गृहांत दिसतें व त्या दोघांच्याही अभावाचें साहचर्य मोठ्या सरोवरामध्यें प्रत्ययास येतें. यास्तव हें अन्वय-व्यतिरेकि अनुमान होय. पण हें नैयायिकांचें म्हणणें आह्मांस मान्य नाहीं. कारण तें असंगत आहे. कसें म्हणाल तर सांगतों. 'या ब्रह्मामध्यें नाना असें कांहींएक नाहीं.' इत्यादि अर्थाच्या श्रुती ब्रह्मामध्यें सर्व प्रपंचाचा अत्यंताभाव सांगत असतात. त्यामुळें ब्रह्मावाचून कोणत्याही पदार्थामध्यें अत्यंताभावाचा अप्रतियोगीपणा नाहीं. ह्मणजे ब्रह्माचे ठायीं कोणताही पदार्थ नसल्यामुळें व्यावहारिक सर्व पदार्थांचा तेथें अत्यंताभाव आहे. अर्थात् सर्व पदार्थ अत्यंताभावाचे प्रतियोगी आहेत. ज्याचा अभाव तो त्याचा प्रतियोगी व ज्याच्या अभाव नाहीं तो त्याचा अप्रतियोगी. येथें सर्वांचा अत्यंताभाव आहे म्हणून सर्व पदार्थ त्या

अत्यंताभावाचे प्रतियोगी होत. त्यांतील एकाद्या पदार्थाचा तरी जर ब्रह्माचे ठायीं अत्यंताभाव नसता तर तो त्याचा अप्रतियोगी झाला असता. पण ब्रह्माच्या ठायीं सर्वांचाच अत्यंताभाव असल्यामुळें ते सर्व पदार्थ त्याच्यावरील अत्यंताभावाचे प्रतियोगी आहेत. यास्तव अनुमानामध्यें केवलान्वयित्व नाहीं. कारण केवलान्वयीचें ह्मणून जें तुह्मी उदाहरण दिलें आहे त्याच्या ठायीं पूर्वोक्त लक्षण नाहीं. साध्याचा अभाव कोठेंही नसणें हें केवलान्वयीचें लक्षण आहे. पण त्याचा अत्यंताभाव ब्रह्माचे ठायीं आहे, हें आह्मी वर सांगितलेंच आहे. त्याचप्रमाणें केवल व्यतिरेकि अनुमानही संभवत नाहीं. कारण ज्या पदार्थांचा परस्पर व्याप्य-व्यापक–भाव असतो तेच परस्पर साधन–साध्य होत असतात, असा नियम आहे. या नियमाचा केवल व्यतिरेकि अनुमानांत भंग होतो. कसा ह्मणाल तर सांगतों—पूर्वोक्त केवल व्यतिरेकि अनुमानांत गंध हें साधन व इतर भेद हें साध्य आहे व इतर भेदाचा अभाव व्याप्य आणि गंधाचा अभाव व्यापक आहे. पण हा सर्व खटाटोप व्यर्थ आहे. कारण गंधाच्या अभावामध्यें इतर भेदाच्या अभावाची व्याप्ति समजल्यानें इतर–भेदाची सिद्धि कशी होणार ? आणि एका पदार्थाच्या व्याप्ति–ज्ञानावरून दुसऱ्याचें पदार्थाविषयीं अनुमितिज्ञान होतें ह्मणून जर ह्मटलें तर पर्वतावरील धूमाच्या ज्ञानावरून जलाचीही अनुमिति झाली पाहिजे. पण तसें होत नाहीं. यास्तव केवळ व्यतिरेकि अनुमान मानणेंही अयोग्य आहे आणि केवल अन्वयि व केवळ व्यतिरेकि अनुमानांचा असंभव आहे असें ठरल्यावर अनुमान अन्वय व्यतिरेकि असतें, असेंही ह्मणतां येत नाहीं. यास्तव या आमच्या वेदांत सिद्धांतामध्यें एक अन्वयि अनुमानच ग्राह्य आहे. पूर्वी सांगितलेल्या अन्वय-व्याप्तियुक्त अनुमानासच आम्ही अन्वयि अनुमान ह्मणतों. पण यावर आणखी एक अशी शंका येते कीं–ज्या पुरुषास साधन व साध्य यांच्या अन्वयव्याप्तीचें ज्ञान झालेलें नाहीं; पण साध्याभाव व साधनाभाव यांच्या व्यतिरेक व्याप्तीचें मात्र ज्ञान आहे, अशा पुरुषास व्यतिरेक व्याप्तीच्या योगानेंही अनुमिति ज्ञान होतें, असें आम्ही पहातों. पण तुमच्या ह्मणण्याप्रमाणें तें होतां कामा नये !! तर याचें समाधान कसें? ह्मणून कोणी विचारील तर सांगतों. ज्याला अन्वयव्याप्तीचें ज्ञान नसतें त्याला व्यतिरेक व्याप्तीच्या

ज्ञानानें त्या साध्याची अनुमिति होतच नाहीं. तर अर्थापत्ति प्रमाणाच्या योगानेंच त्यास साध्याची प्रमा होते व हा प्रकार पुढें अर्थापत्ति प्रमाणाच्या निरूपणसमयीं सांगूं. अनुमिति-प्रमेचें निरूपण समाप्त झालें.

आतां येथून उपमितिप्रमेच्या प्रतिपादनास आरंभ करितों. (साद्दश्य-प्रमितिः उपामितिः) ह्मणजे साद्दश्यास विषयकरणारी जी प्रमा असते ती उपमिति प्रमा होय. समजा कीं, एकाद्या पुरुषानें गांवांतील गाईच्या शरीरास पाहिलें आहे व गव्यास पहाण्याची त्यास इच्छा आहे. तो गव्यास पहाण्याच्या उत्कट इच्छेनें वनांत चालला. मध्यें त्यास एक अरण्यांतील भला मनुष्य भेटला. तेव्हां त्यानें त्या आरण्यकास विचारिलें कीं "गवा, गवा, ह्मणून ज्याला ह्मणतात तो कसारे असतो ?" त्यावर तो अरण्यांतील मनुष्य ह्मणाला "गाईसारिखा गवा असतो." हें ऐकून तो नगरांतील मनुष्य अरण्यांत गेला व गव्यास पाहण्याकरितां कांहीं वेळ इकडे तिकडे फिरला. इतक्यांत त्याच्यासमोर एक गाईसारखा प्राणी आला. त्यास पहातांच हा प्राणी गाईसारखा आहे, असें त्यास वाटलें. पुढें याच्यासारखीच माझी गाय आहे, असें ज्ञान त्यास झालें. या ज्ञानास उपमितिप्रमा ह्मणतात. "गव्यामध्यें गाईचें साद्दश्य आहे" असें जें ज्ञान तें उपमिति-प्रमेचें करण असल्यामुळें उपमान प्रमाण आहे व आपल्या गाईमध्यें असणारें जें गव्याचें साद्दश्य त्याचें ज्ञान होणें हेंच उपमान प्रमाणाचें फल ह्मणजे उपमितिप्रमा आहे. हें उपमान प्रमाणाचें व उपमिति ज्ञानाचें लौकिक उदाहरण सांगितलें. आतां त्यांचेंच वैदिक उदाहरण देतों. "आकाश व्यापक व असंग आहे." हें समजलें आहे. पण ब्रह्म तसेंच आहे हें ज्यास कळलेलें नाहीं असा अधिकारी जिज्ञासु ब्रह्मनिष्ठ गुरूस विचारितो कीं, महाराज, ब्रह्म कसें असतें? त्याचें स्वरूप काय आहे? त्यावर गुरु ह्मणतात कीं, बाबारे, हें आकाश जसें व्यापक व असंग आहे तसेंच ब्रह्म आहे. पुढें तो शिष्य एकांतामध्यें बसून विचार करितो. आणि विचारानंतर त्यास ब्रह्मरूप आत्म्यामध्यें असंगत्व व व्यापकत्व हे गुण आढळतात. त्यामुळें याच्यासारखेंच आकाश आहे, असें त्यास समजतें. वरील उदाहरणाप्रमाणेंच येथेंही ब्रह्मामध्यें आकाशाचें साद्दश्य आहे, असें समजणें, हें या उपमिति-प्रमेचें करण आहे व आकाशामध्यें असणारें जें ब्रह्माचें साद्दश्य तें समजणें

हेंच उपमितिज्ञान आहे. आकाशाप्रमाणें ब्रह्मरूप आत्माही असंग आहे इत्यादि प्रकार श्रुति, स्मृति व आचार्यांचें वचन यांवरून सिद्ध होतो. कसा तें थोडक्यांत सांगतों? (आकाशवत्सर्वगतश्च नित्यः) हें श्रुतिवचन—आत्मा आकाशाप्रमाणें सर्वत्र व्यापक व नित्य आहे—असें सांगतें. २ (यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते । सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥) हें स्मृतिवचनही " ज्याप्रमाणें सर्वत्र व्यापून राहिलेलें आकाश अतिसूक्ष्म असल्यामुळें कोणत्याही प्रकारच्या लेपानें लिप्त होत नाहीं. त्याप्रमाणें सर्व देहांमध्यें असलेला आत्मा लिप्त होत नाहीं. " असें स्पष्टपणें सांगत आहे व ३ (दृशिस्वरूपं गगनोपमं परं) हें आचार्यांचें प्रासादिक वचन पूर्वोक्त गोष्टच व्यक्त करीत आहे. तात्पर्य हें वैदिक उदाहरण उपमितिप्रमेस पूर्णपणें लागू पडतें. अशा प्रकारचीं दुसरींही अनेक उदाहरणें देतां येतात. नैयायिक या उपमानप्रमाणाचे तीन भेद मानीत असतात. पण विस्तारभयास्तव मी त्यांचा येथें उल्लेख करीत नाहीं. असो; येथें तिसऱ्या उपमितिप्रमेचें प्रतिपादन समाप्त झालें.

आतां येथून पुढें शाब्दप्रमेचें निरूपण करितों. (वाक्यकरणिका प्रमा शाब्दीप्रमा) वाक्य हें जिचें करण आहे ती शाब्दीप्रमा होय. म्हणजे वाक्यापासून होणारें जें ज्ञान तें शाब्दज्ञान होय. " तें तूं आहेस " हें श्रुतीचें महावाक्य ऐकून अधिकारी पुरुषास " मी ब्रह्म आहें " असें जें ज्ञान होतें तेंच शाब्दज्ञान होय. किंवा " घट आण; गाईस घेऊन ये; " इत्यादि वाक्यावरून घट, गाय, इत्यादिकांस आणण्याची जी प्रमा होते तीही शाब्दी प्रमाच होय. पण ज्या वाक्यावरून ही प्रमा होते त्याचें लक्षण काय म्हणून सहजच कोणी प्रश्न करील? यास्तव त्याचें उत्तर देऊं या. (आकांक्षायोग्यतासंनिधिमत्पदसमुदायः वाक्यं) आकांक्षा, योग्यता व संनिधि या तीन गुणांनीं युक्त असलेल्या पदांच्या समुदायास वाक्य म्हणावें. जसें " तत्त्वमसि " म्हणजे " तें तूं आहेस " हें वाक्य आहे. कारण तें, तूं व आहेस या तीन पदांचा हा समुदाय आहे, व त्यांतील प्रत्येक पदामध्यें आकांक्षा, योग्यता व संनिधि आहे. तसेंच " घटास आण " हें लौकिक वाक्यही पदसमूहरूप वाक्य आहे. पण पद कशास म्हणतात, तें समजणें अवश्य आहे. (वर्णसमूहः पदं) वर्णांच्या समूहास पद म्हणावें.

अ, इ, उ, क, ख, च, प, म, इत्यादि वर्ण आहेत. उदाहरणार्थ, आपण राम हा शब्द घेऊं या. यांत र्, आ, म् व अ हे वर्ण आहेत, व राम हा शब्द त्यांचा समूह असल्यामुळे पद आहे. पण समूह या शब्दाचा लौकिक-अर्थ घेतल्यास "ड्, क्, ल्, र्, अ" या वर्णांच्या समूहासही पद म्हणावें लागेल. यास्तव समूह या शब्दाचाही पारिभाषिक अर्थ काय आहे, तें सांगितलें पाहिजे. वर्णांनीं एका ज्ञानाचा विषय होणें, हाच त्यांचा समूह होय. राम या शब्दांतील वर्ण दशरथाचा पुत्र, एक पुरुष, या ज्ञानाचा विषय होतात. म्हणून त्यांच्या समूहास पद असें म्हणतां येतें. नैयायिक शब्दरूप वर्णांस क्षणिक मानितात. क्षणिक म्हणजे तिसऱ्या क्षणीं नाश पावणारे. क् इत्यादि वर्ण एका क्षणीं उत्पन्न होतात; दुसऱ्या क्षणीं त्यांची स्थिति होते व तिसऱ्या क्षणीं ते नाश पावतात. वर्ण नाश पावणारे असल्यामुळें त्यांचा समुदाय असें जें पद तेंही क्षणिक आहे. पदें क्षणिक असल्यामुळें पदसमुदायरूप वाक्यही क्षणिक आहे, व त्यामुळें वाक्यरूप वेदही क्षणिक आहेत. पण हें त्या तार्किकांचें मत आम्हां वेदान्त्यांस मान्य नाहीं. कारण वर्ण आकाशादिकांप्रमाणेंच सृष्टीच्या आरंभीं मायिक ईश्वरापासून निर्माण झालेले आहेत. ते आकाशादिकांप्रमाणें सृष्टीच्या अंतींच नाश पावतील. स्थितिकालीं त्यांची उत्पत्ति व नाश कधींच होत नाहीं, आणि असा प्रकार असल्यामुळेंच तो हा गकार अशी ओळख पटते. आतां गकार उत्पन्न झाला, गकार नष्ट झाला इत्यादि जी प्रतीति येत असते ती वर्णांच्या उच्चारास अनुलक्षून असते. एकाद्यानें ग् असें अक्षर उच्चारिलें असतां त्याची उत्पत्ति झाली, असें म्हणतात व त्याचें श्रवण झालें असतां तीच त्याची स्थिति होते व लागलाच तो ध्वनि आकाशांत मिळून गेला असतां त्याचा नाश झाला, असें म्हणतात. पण गकाराच्या उच्चाराच्या ह्या तीन अवस्था आहेत; सृष्टीच्या आरंभीं ईश्वरापासून निर्माण झालेल्या गकाराच्या त्या नव्हेत; हें विसरतां कामा नये. सारांश; वर्ण, पद, वाक्य व वेद हीं सर्व शब्दरूप असल्यामुळें अनित्य आहेत, हें नैयायिकांचें म्हणणें युक्त नव्हे. मीमांसक त्या वर्णांस व वर्णांच्या समुदायरूप वेदांस नित्य मानीत असतात. पण "वेद त्याच्यापासून निर्माण झाले; ऋग्वेद, यजुर्वेद, इत्यादि सर्व वेद या महाभूताचे निःश्वास आहेत." इत्यादि श्रुतिवचनें मायिक ईश्वरापासून वेदांची उत्पत्ति झाली, असें

सांगत आहेत. त्याचप्रमाणें भगवान् व्यासांनीं (अत एव च नित्यत्वं) या सूत्रामध्यें वेद प्रलयकालपर्यंत राहणारे आहेत व हेंच त्यांचें नित्यत्व होय, असें म्हटलें आहे. यास्तव तें मीमांसकांचें मतही वेदान्तसंमत नाहीं- या सर्व मतमतांतराचा सविस्तर विचार आत्मपुराणसारामध्येंच करणें उचित होय.

असो; पूर्वीं वाक्याचें लक्षण करितांना आकांक्षा, योग्यता व संनिधि या गुणांनीं युक्त, असें पदास विशेषण दिलें आहे. पण त्यांतील आकांक्षा इत्यादि शब्दांचा पारिभाषिक अर्थ सांगितलेला नाहीं. यास्तव तो आतां अगोदर सांगितला पाहिजे. (अन्वयानुपपत्तिः आकांक्षा) ज्या पदाचा ज्या पदावांचून अन्वय संभवत नाहीं त्या पदाचा त्या पदाशीं जो समभिव्याहार आहे त्यास आकांक्षा म्हणतात. जसें—" घटास आण " या वाक्यावरून ऐकणारास जो बोध होतो, तो " घटास " या एकाच शब्दावरून होत नाहीं. तसेंच " आण " एवढेंच नुस्तें म्हटल्यानेंही बोध होत नाहीं. तर तीं दोन्हीं पदें विद्यमान असल्यासच पूर्ण बोध होतो. म्हणजे " घटास " या पदाबरोबर " आण " या पदाचें उच्चारण करणें व आण या पदाच्या बरोबर घटास या पदाचें उच्चारण करणें अति अवश्य आहे व असें असणें हीच त्या पदांची परस्पर आकांक्षा होय. आकांक्षा या शब्दाचा स्थूल अर्थ इच्छा असा आहे व इच्छा हा चेतनाचाच धर्म असूं शकेल. जड पदांचा तो धर्म असणें शक्य नाहीं, हें खरें; पण तीं पदें श्रोत्याच्या स्वविषयक आकांक्षेस उत्पन्न करणारीं आहेत. म्हणजे वाक्य ऐकणारास त्या पदांची आकांक्षा भासते. यास्तव वस्तुतः आकांक्षा श्रोत्यास असतांना आकांक्षा हें पदांचें जें विशेषण केलें आहे; तें गौण होय. असे गौण प्रयोग व्यवहारांतही नित्य होत असतात. " ही चांगलें लिहिणारी लेखणी आहे. " हें एक अशा गौण प्रयोगाचेंच उदाहरण आहे. कारण लेखणी वस्तुतः लिहिणारी नसून ती लेखन क्रियेचें केवल साधन आहे.

असो; आतां पदांच्या योग्यता नामक धर्माचें विवेचन करितों. (वाक्यार्थाबाधः योग्यता) वाक्याच्या अर्थाचा दुसऱ्या प्रमाणांनीं बाध न होणें, हीच वाक्यांतील पदांची योग्यता होय. जसें " घट आण " असें जर कोणी म्हटलें तर या वाक्याचा अर्थ कोणत्याही प्रमाणानें बाधित होणारा नसल्या-

मुळें त्यांतील पदें योग्यता या धर्मानें युक्त आहेत, असें ठरतें. वाक्यांतील पदांचा फार विलंबानें उच्चार न करणें हीच संनिधि आहे. याविषयींही पूर्वींचें उदाहरण घ्या. " घट आण " या वाक्यांतील घट व आण हीं पदें मध्यें फार वेळ जाऊं देऊन उच्चारिलेलीं नाहींत. तर " घट " असें म्हट-ल्यावर लागलेंच " आण " असें ह्मटलें आहे. असो; यावरून आकांक्षा, योग्यता व संनिधि या तीन गुणांनीं युक्त असलेल्या पदांच्या समूहास वाक्य म्हणावें; हें ठरलें.

आतां या लक्षणाचें परीक्षण करूं या. लक्षणामध्यें जीं अनेक पदें घातलेलीं असतात त्यांतील प्रत्येकाचें प्रयोजन सांगणें म्हणजे प्रत्येक पद घालण्याचें कारण सांगणें यास पदकृत्य असेंही म्हणतात. असो; " पदसमुदायः वाक्यं " ह्मणजे पदांचा समुदाय हेंच वाक्य होय, असें जर म्हटलें असतें तर एक पद सकाळीं दुसरें मध्याह्नकाळीं व तिसरें सायं-काळीं उच्चारिल्यास त्या तीन पदांच्या समूहासही वाक्य ह्मणावें लागणार. पण तसें कोणी ह्मणत नाहींत. यास्तव संनिधि असें एक पदास विशेषण दिलें आहे. ह्मणजे संनिधि या शब्दाची योजना केल्यामुळें विलंबानें उच्चारिलेल्या पदांच्या समुदायाचे ठायीं जी लक्षणाची अतिव्याप्ति होत होती तिचें निवारण झालें. बरें " संनिधियुक्तपदांच्या समुदायास वाक्य ह्मणावें " असेंच जर ह्मटलें असतें तर " अग्नीनें शिंपावें. " या सन्निधियुक्तपदांच्या समुदायासही वाक्य ह्मणण्याचा प्रसंग आला असता ! पण या वाक्यास शहाण्याचें वाक्य असें कोणी ह्मणणार नाहीं. कारण अग्नीच्या योगानें कोणत्याही पदार्थास शिंपतां येत नाहीं. अर्थात् असल्या वाक्यांच्या ठायीं या वाक्याच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति झाली असती. तिचें निवारण करण्याकरितां योग्यता हेंही एक पदाचें विशेषण अवश्य आहे. अग्नीमध्यें शिंपण्याची योग्यता नाहीं आणि त्यामुळें लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाहीं. आतां 'योग्यता व संनिधि यांनीं युक्त असलेल्या पदांच्या समूहास वाक्य ह्मणावें' असें जर ह्मटलें तर " गाय, घोडा, पुरुष, हत्ती " हेंही एक वाक्य होणार ! कारण हीं चारी पदें योग्यता या धर्मानें युक्त आहेत व त्यांचा उच्चारही विलंबानें केलेला नाहीं. पण या पदांमध्यें परस्पर आकांक्षा नाहीं. ह्मणजे त्यांचा एकमेकांशीं अन्वय होत नाहीं. सारांश योग्यता व संनिधि यांनीं युक्त असलेल्या पदां-

मध्यें आकांक्षाही असावी लागते. तिच्यावांचून पदसमुदायास वाक्यत्व येत नाहीं.

आतां येथें हेंही सांगितलें पाहिजे आहे कीं, वाक्यांतील पदांच्या संगतीचें ज्ञानही शाब्दीप्रमेचें करण आहे. कारण ज्यांना तें नसतें त्यांस वाक्यार्थ समजत नाहीं, असें आपण नित्य पहातों. पण पदांची संगति ह्मणजे काय तें येथें सांगितलें पाहिजे. (पदपदार्थयोः स्मार्यस्मारकभावसंबंधः संगतिः) पद व पदाचा अर्थ यांचा जो स्मार्यस्मारक—भावसंबंध आहे त्यास संगति ह्मणावें. जसें "घट" या पदास श्रवण करितांच घट या वस्तूची स्मृति होते. घटशब्द हें पद व घट वस्तु हा त्याचा अर्थ ह्मणजे पदार्थ होय. असो; येथें घट हें पद घट—पदार्थाचें स्मरण करविणारें आहे. ह्मणून त्यास स्मारक ह्मणावें व स्वतः घट पदार्थ त्या स्मृतीचा विषय आहे. यास्तव त्यास स्मार्य ह्मणावें. अशाप्रकारच्या पदपदार्थांच्या स्मार्यस्मारक-भावसंबंधास संगति ह्मणतात. अर्थात् ही संगति ज्यास अवगत असेल त्यासच वाक्यार्थज्ञान होणार हें उघड आहे. ज्यास संस्कृत पद-पदार्थांची संगति कळत नाहीं. त्यास संस्कृत भाषेंतील वाक्यें चिमण्या-कावळ्यांच्या ध्वनीप्रमाणें निरर्थक वाटणें साहजिक आहे व हाच न्याय मराठी, कानडी, तेलगु, बंगाली, इंग्रजी इत्यादि भाषांस लागूं होतो. असो; या संगतीस वृत्ति असेंही ह्मणतात. हिचे १ शक्ति व २ लक्षणा असे दोन प्रकार आहेत. न्यायशास्त्रामध्यें १ शक्ति, २ गौणी, व ३ लक्षणा असे वृत्तीचे तीन भेद मानिलेले आहेत. पण गौणीवृत्तीचा लक्षणेमध्येंच अंतर्भाव होत असल्यामुळें आम्ही तिचे दोनच प्रकार मानितों. तिचा लक्षणेमध्यें अंतर्भाव कसा होतो, तें पुढें सांगूं. पण आतां अगोदर पहिल्या शक्तिवृत्तीचें निरूपण करूं या. शक्ति म्हणजे मुख्य वृत्ति. पण मुख्य वृत्ति म्हणजे तरी काय ? (पदपदार्थयोर्वाच्यवाचकभाव-संबंधः) पद व पदार्थ यांचा जो वाच्यवाचकभावसंबंध त्यास मुख्य वृत्ति म्हणावें. जसें,—घट हें पद व घटवस्तु हा पदार्थ यांचा वाच्यवाचकभाव-संबंध आहे. म्हणजे यांतील घटपद हें वाचक व घटवस्तु हें वाच्य होय. अर्थात् घटशब्द व घागर हा पदार्थ यांचा संबंध कसा झाला ? तर वाच्य-वाचकभावसंबंध झाला. शब्दापासून उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानाचा जो विषय

तो वाच्य. जसें दौत या शब्दापासून आपणास जें ज्ञान होतें त्या ज्ञानाचा विषय आहे एक पात्र, कीं ज्यामध्यें आपण शाई ठेवितों. यास्तव लिहिण्याकरितां शाई घ्यावयाचें जें कांचेचें, चिनीमातीचें, तांब्याचें किंवा पितळेचें लहानसें भांडें तें वाच्य होय. तसेंच पदार्थांचें स्मरण करविणारा जो शब्द तो वाचक होय. वरील उदाहरणांतील "दौत" हा शब्द वर सांगितलेल्या प्रकारच्या भांड्याच्या स्मरणाचा उत्पादक आहे. यास्तव तोच वाचक होय. या अशा प्रकारच्या शक्तीचे १ योग व २ रूढि असे दोन प्रकार आहेत. (अवयवशक्तिः योगः) अवयवांच्या शक्तीस योग म्हणतात. प्रत्येक पदाचे—प्रकृति व प्रत्यय असे दोन अवयव असतात. त्या अवयवांमध्यें अर्थाचा बोध करण्याची शक्ति असते, व हिलाच योगशक्ति असें म्हणतात. प्रकृति म्हणजे शब्दाचें मूळरूप, धातु; व प्रत्यय म्हणजे शब्द बनतांना धातूंस लागणारा स्वर व व्यंजनें यांचा एक प्रकारचा समुदाय. उदाहरणाकरितां आपण "पाचक" हा शब्द घेऊं या. या शब्दाचें मूळरूप आहे "पच्" व त्यास "अक" हा प्रत्यय लागून "पाचक" असें रूप झालें आहे. "पच्" या धातूचा "पाक करणें" असा अर्थ आहे व "अक" या प्रत्ययाचा "कर्ता" असा अर्थ आहे. त्यामुळें "पाचक" या शब्दाचा "पाक करणारा" असा अर्थ होतो. म्हणजे या शब्दांतील प्रकृति व प्रत्यय यांमध्यें "पाककर्ता" हा अर्थ दाखविण्याची शक्ति आहे, आणि त्यामुळें ही योगशक्ति होय. या योगशक्तीनें युक्त असलेल्या पदास "यौगिकपद" असें म्हणतात. आतां, रूढि कशास म्हणावें, तें सांगतों. (समुदायशक्तिः रूढिः) पदांतील प्रकृतिप्रत्ययांशीं फारसा संबंध न ठेवितां केवल समुदायामध्यें जी अर्थबोधक शक्ति असते तिला रूढिशक्ति म्हणतात. घट, कागद इत्यादि पदांतील अर्थबोधक शक्ति रूढिशक्ति आहे. कारण या अक्षरसमुदायाचा अर्थ प्रकृतिप्रत्ययावरून सिद्ध होत नाहीं, तर केवल रूढ आहे. नैयायिक या शक्तीचे योग, रूढि, योगरूढि व यौगिकरूढि असे चार प्रकार मानीत असतात व त्यांचा निर्देश आह्मीं तर्कसंग्रहसारांत केला आहे. आतां त्या शक्तीचें ग्रहण कसें होतें तें सांगतों. शक्तीचें ग्रहण व्यवहारावरून होतें. गुरु, पिता इत्यादि पूज्य पुरुषानें "घट आण" असें ह्मटलें असतां तें ऐकून शिष्य, पुत्र इत्यादि

पुरुष घट आणण्यास प्रवृत्त होतो. ती त्याची प्रवृत्ति त्या पूज्य पुरुषाजवळ बसलेला एक बालक पहातो व जाणें, येणें, एकादी विवक्षित वस्तु आणणें इत्यादि प्रकारची त्याची प्रवृत्ति पाहून " तो त्या शिष्यादिकाच्या ज्ञानाचें अनुमान करितो. तें असें—ही प्रवृत्ति ज्ञानसाध्य आहे. कारण ती प्रवृत्ति आहे. जी जी प्रवृत्ति ती ती ज्ञानसाध्य असते, जशी माझी प्रवृत्ति आहे. कोणाचीही व कोणतीही प्रवृत्ति, अमुक एक माझ्या इष्ट कार्याचें साधन आहे, असें कळल्यावांचून होत नाहीं. असो; याप्रमाणें त्या शिष्यादि मनुष्यांच्या प्रवृत्तीस कारण होणाऱ्या ज्ञानाचें अनुमान करून तो चाणाक्ष बालक तें त्याचें ज्ञान पूज्य पुरुषाच्या वाक्यापासून झालें आहे, असेंही अनुमान करितो. त्या अनुमानाची रचना अशी—हें शिष्याच्या प्रवृत्तीस कारण होणारें ज्ञान " घटास आण " या पूज्य पुरुषाच्या वाक्यावरूनच झालेलें असलें पाहिजे. कारण तें या वाक्याच्या अन्वयव्यतिरेकानुविधायि आहे. अनुविधायी ह्मणजे अनुसारी, असें ह्मटलें तरी चालेल. जेव्हां हें वाक्य उच्चारावें तेव्हांच असें ज्ञान होणें हा अन्वय व जेव्हां असें वाक्य न उच्चारावें तेव्हां असें ज्ञान न होणें हा व्यतिरेक. यांच्या अनुसारी असल्यामुळें शिष्याचें ज्ञान गुरूच्या " घटास आण " या वाक्यावरून झालें असलें पाहिजे. जो जो पदार्थ ज्या ज्या पदार्थाच्या अन्वयव्यतिरेकानुविधायी असतो तो तो त्याच्यापासूनच निर्माण झालेला असतो. दंडापासून झालेल्या घटाप्रमाणें. ह्मणजे दंड असल्यास घट होतो व नसल्यास होत नाहीं. ह्मणून घट दंडजन्य आहे. असो, शिष्यादिकांची प्रवृत्ति पूज्य पुरुषाच्या वाक्यावरून होते, असें अनुमान केल्यावर तो बालक—त्यानें घट आणिला आहे, असें पाहून, व " घट आण " असें ह्मटलें असतां हा ह्या पदार्थास आणितो व " घट ने " असें ह्मटलें असतां तो त्यास नेतो असें पाहून " घट " या पदाची—या वस्तुमध्येंच शक्ति आहे—असें ठरवितो. याप्रमाणें व्यवहार हें एक शक्तिग्रहणाचें साधन आहे व तसेंच व्याकरण, उपमान, कोश, आप्तवाक्य, वाक्यशेष, विवरण, व सिद्ध पदाची समीपता हीं दुसरींही सात साधनें आहेत. सारांश याप्रमाणें या आठ साधनांवरून शक्तीचें ग्रहण करितां येतें. आतां या शक्तीविषयीं नैयायिकांचें मत काय आहे, तें सांगतों. " या पदावरून श्रवण करणारास या अर्थाचें ज्ञान होवो " अशा प्रकारची जी ईश्वराची

इच्छा तिला ते शक्ति ह्मणतात. नवीन नैयायिक तशा प्रकारच्या जीवाच्या इच्छेलाही शक्ति ह्मणतात. असो; ही घटादिपदांची शक्ति पदार्थामध्येंच असते. पदार्थांच्या संसर्गरूप संबंधामध्यें नसते. कारण घट या पदाचें श्रवण होताच श्रोत्यास घट या पदार्थाचें स्मरण होतें. संसर्गाचें होत नाहीं. व " घटास आण " या वाक्यांतील पदांच्या अर्थांचा जो परस्पर संसर्गरूप वाक्यार्थ तो त्या पदांच्या एकदम उच्चारणानेंच ज्ञात होतो. यास्तव संसर्गामध्यें घटादि पदांची शक्ति मानणें व्यर्थ आहे. घट या पदाची शक्ति घट या पदार्थाच्या संबंधामध्यें असणें यास संसर्ग ह्मणतात.

असो; आतां याविषयीं मीमांसक काय ह्मणतात तें सांगतों. घटादि पदांची केवळ घटादिरूप अर्थामध्येंच शक्ति नसते तर कार्यान्वित घटादि पदार्थामध्येंच त्यांची शक्ति असते. पुरुषाच्या प्रयत्नरूप कृतीवरून साध्य होणाऱ्या क्रियेस कार्य म्हणतात व त्या कार्याशीं संबंध ठेवणारास कार्यान्वित म्हणावें. जसें.—" घट आण " या वाक्यांतील घटास आणणें ही क्रिया पुरुषाच्या प्रयत्नानें सिद्ध होणारी आहे. यास्तव तिला कार्य म्हणावें, व आणणें या क्रियेशीं संबंध ठेवणारा घट आहे. ह्मणून त्यास कार्यान्वित म्हणावें. याप्रमाणें कार्यान्वित घटामध्यें घट या शब्दाची शक्ति आहे. याच न्यायानें पटादिक इतर पदांचीही कार्यान्वित पटादिकांमध्येंच शक्ति मानिली पाहिजे. कारण असें न केल्यास घटादि पदार्थांचा संसर्गरूप वाक्यार्थ होणार नाहीं. ह्मणजे " घट आण, " असें ह्मणतांच घट व आण यांच्या संसर्गाचा जसा अर्थ मनांत येतो तसा येणार नाहीं व पूर्वीं सांगितलेल्या बालकास प्रथम जें कार्यान्वित घटादिकांमध्येंच घटादि पदांच्या शक्तींचें ज्ञान होतें, तेंही होणार नाहीं. पण अमुक कार्य कृतिसाध्य आहे, असें समजणें हेंच प्रवृत्तीचें कारण आहे. केवल अमुक एक माझ्या इष्ट वस्तूचें साधन आहे, इतकें समजणें हेंच प्रवृत्तीचें कारण होऊं शकत नाहीं. कारण चंद्रमंडल, स्वर्गांतील अमृत, अप्सरा इत्यादि पदार्थ आपल्या इष्ट सुखाचीं साधनें आहेत, असें ठाऊक असूनही ते पदार्थ लौकिक कृतीनें साध्य होणारे नसल्यामुळें त्यांच्या ठायीं पुरुषाची प्रवृत्ति होत नाहीं. आतां तुह्मी कदाचित् असें म्हणाल कीं, मग कृतीनें साध्य होणाऱ्या पदार्थांचे ठायीं पुरुषाची प्रवृत्ति व्हावयास पाहिजे. अर्थात् विष खाणें, सर्पास कवटाळणें,

विहीरींत उडी घालणें इत्यादि कर्में कृतिसाध्य असल्यामुळें त्यांच्या ठायींही मनुष्याची प्रवृत्ति व्हावयास पाहिजे. पण हें ह्मणणें अयोग्य आहे. कारण अमुक एक पदार्थ किंवा गोष्ट माझ्या इष्ट सुखाचें साधन आहे हें ज्ञान व तो पदार्थ किंवा गोष्ट कृतिसाध्य आहे हें ज्ञान हीं दोन्ही ज्ञानें एकाच कालीं होणें, हेंच प्रवृत्तीचें कारण आहे. ह्मणजे हीं दोन्हीं ज्ञानें एका कालीं झाल्यासच प्रवृत्ति होते. त्यावांचून होत नाहीं. विष खाणें इत्यादि इष्ट साधनें आहेत, असें वाटत नसल्यामुळें त्यांच्यामध्यें प्रवृत्ति होत नाहीं. या कृतिसाध्यतेचीं वाचक पदें लिङ्, लोट, तव्य इत्यादि आहेत. लिङ् ह्मणजे विध्यर्थ, जसें करावें, जावें इत्यादि. लोट् ह्मणजे आज्ञार्थ जसें दान दे; प्रजेचें रक्षण कर. इत्यादि. व तव्य हा एक विध्यार्थींच प्रत्यय आहे. जसें—कर्तव्य, भोक्तव्य, गंतव्य, भवितव्य, इत्यादि. अनीय, इत्यादि दुसरेही विध्यर्थी प्रत्यय आहेत. जसें करणीय, कार्य, इत्यादि.

या कृतिसाध्यताबोधक पदांनीं युक्त असलेलें जें वाक्य तेंच प्रमाणवाक्य होय. जसें " घट आण " हें लौकिक वाक्य व " स्वर्गकामो यजेत " ह्मणजे ज्यास स्वर्गाची इच्छा असेल त्यानें यज्ञ करावा, हें वैदिक वाक्य; क्रमानें लोट् व लिङ् यांनीं युक्त आहेत. यास्तव तीं दोन्हीं प्रमाण वाक्यें आहेत. ज्या वाक्यांमध्यें लिङ्, लोट् इत्यादि नसतात तीं सर्व अप्रमाण होत. जसें—भूतळीं घट आहे " हें लौकिकवाक्य व " तत्त्वमसि ह्मणजे तें तूं आहेस " हें वैदिक वाक्य पूर्वोक्त धर्मानें युक्त नसल्यामुळें अप्रमाण आहे. इत्यादि.

पण सिद्धांत या दोन्ही मताहून भिन्न आहे. कसा तो सांगतों. घटादिपदांची घटादिरूप विषयांमध्यें किंवा कार्यान्वित घटादिकांमध्यें शक्ति नाहीं, तर ती इतरान्वित घटादिकांमध्यें आहे. वर ह्मटल्याप्रमाणें बालकास कार्यान्वित घटादि पदार्थांमध्यें घटादि पदांच्या शक्तीचें ज्ञान होतें, हें खरें; पण पुढें गौरव दोष येत असल्यामुळें त्या कार्यरूप अंशाचा त्याग करून इतरान्वित घटादिकांमध्येंच त्या घटादिपदांची शक्ति आहे, असें समजतें. इतरान्वित ह्मणजे दुसऱ्या कशाशीं संबद्ध. ह्मणजे घटादिपदार्थाचा संबंध कार्याशीं असो; किंवा कार्याहून अन्य कशाशीं असो; पण त्याचा दुसऱ्या कोणाशीं तरी संबंध असला पाहिजे. " घट आण " या वाक्यांतील घटाचा आण या कार्याशीं कसा संबंध आहे, तें वर सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें आतां " तुला पुत्र

झाला आहे" हें वाक्य घ्या. हें वाक्य वरच्या वाक्यासारखें नाहीं. तर तें सिद्ध झालेला अर्थ सांगणारें आहे. ह्मणूनच असल्या वाक्यास सिद्धार्थ वाक्य ह्मणतात. या वाक्यावरूनही शक्तीचें ग्रहण होतें. कसें ह्मणाल तर स्पष्ट करून दाखवितों, पहा. एका श्रीमंतास पुत्र झाला. तेव्हां त्याच्या सेवकांपैकीं एकानें, कोठें दूर असलेल्या त्याच्याजवळ जाऊन "आपणांस पुत्र झाला आहे" असें सांगितलें. त्याबरोबर त्या श्रीमंतास मोठा आनंद झाला व त्यास आनंद झाला हें त्याच्या प्रफुल्लित वदनावरूनच व्यक्त होत होतें. तें पहातांच पुत्र या शब्दाच्या शक्तीचें ज्ञान नसलेल्या जवळच्या एका मनुष्यास या श्रीमंतास आनंद झाला आहे, एवढें अनुमान करितां आलें. त्याचा ह्या हर्ष "तुला पुत्र झाला" या वाक्यांच्या ज्ञानानेंच झाला आहे, असेंही त्यास अनुमानानेंच समजलें व शेवटीं पुत्रपदाची शक्ति उत्पन्न झालेल्या बालकाच्या पिंडांत आहे, असाही त्यास निश्चय करितां आला. प्रत्येक सिद्धार्थ वाक्यावरून असेंच निश्चययुक्त ज्ञान होतें. तेव्हां "घट आण", "ज्यास स्वर्गाची इच्छा असेल त्यानें यज्ञ करावा" इत्यादि कार्यपर वाक्यें जशीं प्रमाण आहेत त्याचप्रमाणें "भूमीवर घट आहे," "तें तूं आहेस" हीं सिद्धार्थपर वाक्येंही प्रमाण होत; यांत कांहीं शंका नाहीं. दुसरें—घटादि पदांची शक्ति घटत्वादिक जातीमध्यें असते. घटादि व्यक्तीमध्यें कधींच नसते. कारण घटादि व्यक्तीमध्यें जर शक्ति मानिली तर घटादि व्यक्ति अनंत असल्यामुळें शक्तिही अनंत आहेत, असें मानावें लागेल. शिवाय ज्या घटशब्दाच्या शक्तीचें ज्ञान झालें असेल त्याच्याहून अन्य घटाचें ज्ञान त्याच घटपदावरून होणार नाहीं, अशी अनिष्टापत्ति प्राप्त होईल. कारण एका घटपदाच्या शक्तीचें ज्ञान झालें असतां सर्व घट पदार्थांचा व्यवहार करितां येतो, असा अबाधित अनुभव आहे. यास्तव व्यक्तीमध्यें पदाची शक्ति आहे, असें न ह्मणतां जातीमध्यें आहे, असें म्हणावें म्हणजे शक्तीचा अनंतपणा व व्यभिचार हे दोष येणार नाहींत. पण शक्ति जातीमध्यें मानल्यास एक दोष येतो, असें वाटण्याचा संभव आहे. कोणता तो सांगतों—जातीमध्यें पदाची शक्ति मानिल्यास पदावरून जातीचाच बोध होईल. व्यक्तीचा होणार नाहीं. ह्मणजे "घट" किंवा "वस्त्र" असें कोणीं म्हटल्यास त्यावरून

" घटत्व " किंवा " वस्त्रत्व " यांचा बोध होणार आणि असें झालें असतां व्यक्तीस आणणें, नेणें इत्यादि संभवणार नाहीं. ही अडचण सकृद्दर्शनीं भासते खरी; पण " घटास आण " असें कोणी म्हटल्यास घट व्यक्तीस सोडून केवल जातीस कोणीं आणूं शकत नाहीं. यास्तव घट या पदावरून श्रोत्यांस घटत्वजातीचा बोध जरी होत असला तरी त्यास घटव्यक्तीचें ज्ञान आक्षेपानें होतें, असें समजावें. अथवा घट या पदाच्या लक्षणेनें घट-व्यक्तीचा बोध होतो. आक्षेपाच्या अर्थां विषयीं शास्त्रकारांचा मतभेद आहे. पण येथें सामान्यतः आक्षेप ह्मणजे अनुमान असें समजावें. किंवा घटत्वादि जाति–विशिष्ट घटादि व्यक्तीमध्यें पदार्थांची शक्ति आहे, असें समजावें. ह्मणजे केवळ जातीमध्यें किंवा केवळ व्यक्तीमध्यें पदाची शक्ति नसून जाति-युक्त व्यक्तीमध्यें ती असते. जातींतील शक्ति ज्ञात झाली असतां ती शाब्द-ज्ञानाच्या उपयोगीं पडते व व्यक्तींतील शक्ति स्वरूपतःच उपयोगी असते. ती ज्ञात होऊन ज्ञानाच्या उपयोगीं नसते. अशा प्रकारच्या शक्तीस शास्त्रांत कुब्ज शक्ति असें म्हणतात. असो; शक्तीचे दोन प्रकार आहेत. एक आनुभविका व दुसरी स्मारिका. पूर्वीं सांगितलेल्या इतरान्वित घटादिक पदार्थांमध्यें घटादिपादांची आनुभाविक शक्ति असते व घटत्वादि जातीमध्यें किंवा घटत्वादि–जातिविशिष्ट घटादि व्यक्तींमध्यें घटादि पदांची स्मारिका शक्ति असते. मीमांसकांच्या मताप्रमाणें पाहिल्यास घटादिपदांची कार्यान्वित घटादिपदार्थांच्या ठायीं जी शक्ति असते ती आनुभाविक व घटत्वादि जातीमध्यें जी असते ती स्मारिका होय. अनुभव करून देणारी व स्मरण करविणारी या अर्थीं हे शब्द प्रवृत्त झाले आहेत.

असो; येथपर्यंत शक्तिवृत्तीचें निरूपण केलें; आतां येथून लक्षणावृत्तीचें निरूपण कर्तव्य आहे. (शक्यसंबंधः लक्षणा) पूर्वीं सांगितलेल्या शक्ति-वृत्तीचा जो विषय त्यास शक्य ह्मणतात. जसें घट या पदांतील शक्तीचा विषय आहे घट हा पदार्थ. यास्तव त्यास शक्य ह्मणावें. यासच वाच्य असेंही ह्मणतात. त्या शक्यपदार्थाचा लक्ष्य होणाऱ्या पदार्थाशीं जो संबंध त्यास लक्षणा ह्मणावें. अर्थात् शक्यपदार्थाचा लक्ष्य पदार्थाशीं संबंध असणें हीच लक्षणा होय. जसें–एकाद्यानें शाळेस शिखीव, असें एकाद्यास ह्मटलें, असें समजा. या स्थळीं जड शाळेस शिकविणें अशक्य आहे. कारण

११–५८५–२०००

जड पदार्थांमध्यें शिकण्याची योग्यताच नसते. त्यामुळें शाळेंतील विद्यार्थ्यांच्या ठायीं शाळा या पदाची लक्षणा करावी लागते. या वाक्यांतील शाळा या शब्दाचा शक्य किंवा वाच्य अर्थ आहे एक गृह. त्याचा विद्यार्थ्यांशीं संयोगसंबंध आहे व तोच येथील लक्षणा होय. या लक्षणेचे १ केवल लक्षणा व २ लक्षित लक्षणा असे दोन प्रकार आहेत. (१ शक्यसाक्षात् संबंधः केवललक्षणा) पदाच्या शक्यार्थाचा लक्ष्यार्थाशीं साक्षात् संबंध असल्यास त्या संबंधास केवल लक्षणा ह्मणावें. या केवल लक्षणेचे १ जहल्लक्षणा, २ अजहल्लक्षणा व ३ जहदजहल्लक्षणा असे तीन भेद आहेत. १ (शक्यार्थपरित्यागेन तत्संबंध्यर्थान्तरे वृत्तिः जहल्लक्षणा) पदाच्या शक्य अर्थाचा परित्याग करून त्या शक्यार्थाशीं संबंध ठेवणाऱ्या अन्य अर्थामध्यें जी पदाची लक्षणावृत्ति तिला जहल्लक्षणा म्हणावें. जसें—गंगेवर गवळ्याचा वाडा आहे. या वाक्यांतील, गंगा या पदाचा शक्यार्थ आहे जलाचा प्रवाह. पण प्रवाहावर गवळीवाडा असणें शक्य नाहीं. यास्तव गंगापदाच्या शक्यार्थाचा परित्याग करून त्याच्याशीं संबंध ठेवणाऱ्या तीर या दुसऱ्या पदार्थामध्यें त्या गंगापदाची लक्षणा करावी लागते. यास्तव या लक्षणेस जहल्लक्षणा म्हणावें. २ (शक्यार्थापरित्यागेन तत्संबंध्यर्थान्तरे वृत्तिः अजहल्लक्षणा) पदाच्या शक्यार्थास न सोडितां त्या शक्यार्थाशीं संबंध ठेवणाऱ्या अन्य पदार्थामध्यें जी लक्षणा करावी लागते तिला अजहल्लक्षणा म्हणावें. जसें—माचे ओरडत आहेत, असें कोणी म्हटल्यास जड माचे ओरडूं शकणार नाहींत, हें ध्यानांत आणून त्याच्यावर बसलेल्या पुरुषांमध्यें माचे या पदाची लक्षणा करावी लागते. येथें माचे या शब्दाच्या शक्यार्थाचा त्याग न करितां त्याच्याशीं संबंध ठेवणाऱ्या पुरुषाचे ठायीं त्याची लक्षणा करावी लागत असल्यामुळें ही अजहल्लक्षणा होय. ३ (शक्यैकदेशपरित्यागेनैकदेशवृत्तिः जहदजहल्लक्षणा) पदाच्या शक्यार्थाच्या एकदेशाचा परित्याग करून एक देशाचे ठायीं जी लक्षणावृत्ति तिला जहदजहल्लक्षणा म्हणतात. या लक्षणेस भागत्यागलक्षणा असेंही नांव आहे, जसें— "तो हा देवदत्त" या वाक्यांतील "तो" व "हा" या पदांची देवदत्ताच्या पिंडामध्यें लक्षणा होते. कारण 'तो' या पदाचा शक्यार्थ आहे परोक्ष देश व काल यांनीं युक्त असा देवदत्ताचा पिंड, व 'हा' या पदाचा

शक्यार्थ आहे प्रत्यक्ष देश व काल यांनीं युक्त असा देवदत्ताचा पिंड. पण या दोन्ही शक्यार्थांचा अभेद—अन्वय संभवत नाहीं. यास्तव त्यांतील विरुद्ध अंसांचा त्याग करून अविरुद्ध अंशांमध्यें लक्षणा करावी लागते. तो व हा या पदांत देवदत्ताचा पिंड हा अविरुद्ध अंश आहे व मागचा देश व काल आणि वर्तमान देश व काल हा विरुद्ध अंश आहे. करितां विरुद्ध अंश सोडून अविरुद्ध एक देश घेणें हें जहदजहल्लक्षणेचें लक्षण येथें पूर्णपणें लागूं होतें. या लक्षणेचें हें लौकिक उदाहरण दिलें आहे. आतां वैदिक उदाहरण देतों. छान्दोग्योपनिषदांत जीव व ब्रह्म यांचा अभेद आहे, हें सांगण्याच्या उद्देशानें "तें तूं आहेस" असें वाक्य पठित आहे. या वाक्यांतील "तें" व "तूं" या पदांची अखंड चैतन्याचे ठायीं लक्षणा करावी लागते. पण मायोपहित चैतन्य हा तत्-पदाचा वाच्यार्थ आहे, व स्थूल सूक्ष्म व कारण-शरीरोपहित चैतन्य हा त्वं—पदाचा वाच्यार्थ आहे. या दोन्ही वाच्य—अर्थांचा अभेद संभवत नाहीं व "आहेस" या पदावरून तर तो व्यक्त होत आहे. यास्तव "तें" या पदाच्या शक्यार्थांतील माया या एकदेशाचा त्याग करून चैतन्य या एक देशामध्यें लक्षणा करणें व "तूं" या पदाच्या शक्यार्थांतील स्थूलादि शरीररूप एकदेशाचा त्याग करून चैतन्यरूप एकदेशामध्यें लक्षणा करणें हीच वैदिक जहदजहल्लक्षणा होय. तें व तूं या पदामध्यें सामानाधिकरण्य आहे. सामानाधिकरण्याचा अर्थ प्रथमपरिच्छेदांत स्पष्ट झाला आहे व त्यावरूनही त्यांच्या अर्थांचा अभेदच प्रतीत होत आहे. सारांश अशा रीतीनें या वाक्याचा अर्थ करून अभेदाचा निश्चय करावा.

शंका—पण तें व तूं या पदांची अखंड चैतन्यामध्यें लक्षणा होते, असा जर स्वीकार केला तर मग एकाच पदाच्या योगानें ब्रह्माचा साक्षात्कार होणें शक्य आहे व त्यामुळें त्यांतील कोणतें तरी एक पद ह्मणजे "तें" किंवा "तूं" व्यर्थ होणार. शिवाय एकाच अर्थाचा बोध करणारीं अशीं हीं दोन्हीं पदें येथें योजिल्यास पुनरुक्ति हा दोष येतो.

समाधान—कोणतेंही जरी पद घेतलें तरी तें केवल आपल्या अर्थाचें स्मरण करविणारें असतें, असा नियम आहे. त्यामुळें दुसऱ्या पदावाचून कोणतेंही एक पद शाब्दबोधाचें कारण होत नाहीं. ह्मणून प्रथम "तें" व

"तूं" या पदांवरून भागत्यागलक्षणेनें त्या निर्विकल्प अखंड चैतन्याचें केवल स्मरण होतें. आणि नंतर त्या पदसमुदायरूप "तें तूं आहेस" या वाक्यावरून ब्रह्म व आत्मा याविषयीं "मी ब्रह्म आहें" अशा प्रकारचें शाब्द अपरोक्ष ज्ञान होतें. ह्मणजे अशा प्रकारचा अपरोक्ष साक्षात्कार होण्यास दुसऱ्या पदाची अवश्यकता आहे व त्यामुळें पूर्वोक्त वाक्यांतील कोणतेंही पद व्यर्थ नाहीं. शिवाय तत् व त्वं या पदांचा वाच्यार्थ अगदीं भिन्न आहे. त्यामुळें पुनरुक्ति हा दोषही येत नाहीं. सारांश जहल्लक्षणेमध्यें सर्व या पदांतील वाच्यार्थांचा सर्वथैव त्याग होत नसल्यामुळें ही जहल्लक्षणा नव्हे. तसेंच अजहल्लक्षणेमध्यें पदाच्या वाच्यार्थापेक्षां अधिक अर्थाचीही लक्षणा करावी लागते, व येथील "तें" व "तूं" या पदांच्या वाच्यार्थाहून कोणत्याही प्रकारच्या अधिक अर्थाची लक्षणा करावी लागत नाहीं. म्हणून ही अजहल्लक्षणाही नव्हे. तर पूर्वीं सांगितलेली जहदजहल्लक्षणाच येथें ग्राह्य आहे. "तें तूं आहेस" इत्यादि महावाक्यांमध्यें भागत्यागलक्षणाच करावी, असें आचार्यांचेंही मत आहे. कारण त्यांनीं वाक्यवृत्तीमध्यें (तत्त्वमस्यादिवाक्येषु लक्षणा भागलक्षणा) असें स्पष्टपणें म्हटलें आहे. कांहीं ग्रंथकार या महावाक्यामध्यें लक्षणाच करावयास नको, असें म्हणतात. त्यांच्या म्हणण्याचा आशय असा आहे. "अनित्य घट" असें वाक्य घेतल्यास त्यांतील घटपदाचा घटत्वविशिष्ट घटव्यक्ति हा वाच्य अर्थ आहे. पण त्याचा एकदेश अशी जी घटत्व जाति तिचा अनित्य या पदाशीं अन्वय होऊं शकत नाहीं. कारण जाति सदां नित्य असते. यास्तव घट या व्यक्तीचाच अनित्य या पदाशीं अन्वय होणें शक्य असल्यामुळें भागत्यागलक्षणेवाचूनच केवल योग्यता-बलानें जसा घटव्यक्तीचा अनित्य या पदाशीं अन्वय होतो, तसाच प्रकार येथें होतो. म्हणजे "तें" व "तूं" या पदांच्या वाक्यार्थाचा जो एकदेश म्हणजे परोक्षत्व-अपरोक्षत्व, सर्वज्ञत्व-किंचिज्ज्ञत्व, असंसारित्व-संसारित्व इत्यादि त्यांचा अभेद-अन्वय संभवत नसल्यामुळें व चैतन्यरूप विशेष्य अंशाचाच अभेद-अन्वय संभवत असल्यामुळें केवल योग्यताबलानेंच म्हणजे भागत्याग लक्षणेवाचूनच अखंडचैतन्याचा बोध होतो. कारण हें अखंड चैतन्य "तें" व "तूं" या पदांच्या शक्तिवृत्तीवरून उपस्थित असतें. यास्तव पूर्वोक्त महावाक्यामध्यें भागत्याग

लक्षणेचा स्वीकार करणें व्यर्थ आहे. पण हें मत अनेक आचार्यांच्या मता-विरुद्ध असल्यामुळें ग्राह्य नाहीं.

आतां दुसऱ्या म्हणजे लक्षितलक्षणेचें निरूपण करितों—(शक्यपरंपरा-संबंधः लक्षितलक्षणा) पदाच्या शक्यार्थाचा लक्षित होणाऱ्या अर्थाशीं जो परंपरासंबंध त्यास लक्षितलक्षणा म्हणावें. येथें उदाहरणार्थ—“ द्विरेफो रौति म्ह. द्विरेफ शब्द करितो ” हें वाक्य घेऊं या. हें वाक्य ऐकून श्रोता—द्विरेफ म्हणजे दोन रकार या शक्य अर्थामध्यें शब्दाचें कर्तृत्व असणें युक्त नाहीं. म्हणजे दोन रेफ ‘ शब्द करणें ’ या क्रियेचे कर्ते होणार नाहींत—असें जाणून त्या द्विरेफशब्दाची मधुकरामध्यें लक्षणा करितो. पण द्विरेफ या शब्दाचा शक्य अर्थ जो दोन रेफ त्याचा मधुकर या व्यक्तीशीं साक्षात् संबंध नाहीं. तर त्या दोन रेफांचा भ्रमर या पदाशीं संबंध आहे व भ्रमरपदाचा मधुकर व्यक्तीशीं संबंध आहे. याप्रमाणें दोन रेफाचा (रेफ घटित पदाचा) वाच्य असा परंपरा संबंध मधुकर या व्यक्तीशीं आहे. म्हणजे मधुकर या प्राण्याशीं त्यांचा साक्षात् संबंध नसून आपल्यामुळें झालेला जो भ्रमर हा दोन रकारयुक्त शब्द त्याचा वाच्य, असा परंपरासंबंध आहे. म्हणून या वाच्य अर्थाच्या परंपरासंबंधास लक्षित लक्षणा असें म्हणतात.

असो; येथवर शब्दाच्या शक्ति व लक्षणा अशा दोन वृत्ति सविस्तर सांगितल्या. आतां शब्दाची तिसरी गौणी वृत्ति आहे म्हणून जे कित्येक म्हणत असतात त्यांच्या म्हणण्याचें थोडक्यांत तात्पर्य सांगून तें त्यांचें म्हणणें व्यर्थ कसें आहे, तें दाखवितों. गौणी म्हणून आणखीं एक शब्दाची वृत्ति आहे व तिचा शक्ति व लक्षणा यांमध्यें अंतर्भाव होत नसल्यामुळें ती या दोन्ही वृत्तींहून निराळी आहे. जसें—देवदत्त सिंह आहे. या वाक्यांत सिंह या पदाची देवदत्त नामक पुरुषामध्यें गौणी वृत्ति आहे. पण हें म्हणणें विशेष ग्राह्य नाहीं. कारण ही वृत्ति लक्षणावृत्तीहून भिन्न आहे, असें कधींच कोणास म्हणतां येणार नाहीं. कसें म्हणाल तर सांगतों. सिंहपदाचा सिंहपशु हा शक्य अर्थ आहे व त्याचा क्रूरता, शौर्य इत्यादि गुणांशीं संबंध आहे आणि त्याच धर्मांशीं देवदत्तनामक मनुष्याचा संबंध आहे. यास्तव सिंह-पदाच्या शक्यार्थाचा देवदत्ताशीं, आपल्या क्रूरतादि धर्मांच्या द्वारा परंपरा-संबंध आहे व त्यामुळें ही लक्षितलक्षणाच होय. तात्पर्य कित्येकांच्या

म्हणण्याप्रमाणें गौण वृति निराळी मानण्याचें कांहीं कारण नाहीं. कारण तिचा लक्षितलक्षणेमध्येंच अंतर्भाव होतो.

असो; याप्रमाणें शक्ति—वृत्तीचें व लक्षणा—वृत्तीचें ज्ञान ज्यास असतें त्यासच पूर्वोक्त वाक्यांवरून शाब्दप्रमा होते, असें ठरलें. किंवा या दोन वृत्तींचें ज्ञान जसें शाब्दप्रमेच्या उपयोगीं पडतें त्याच-प्रमाणें आकांक्षा, योग्यता, आसत्ति व तात्पर्य हे गुणही तिच्या उत्पत्तीस कारण होतात. यांतील आकांक्षा व योग्यता यांचें निरू-पण वर केलें आहे. यास्तव आतां येथें आसत्तीचें निरूपण करितों. (शक्तिलक्षणान्यतरसंबंधेनाव्यवधानेन पदजन्यपदार्थोपस्थितिः आसत्तिः) पदाचा आपल्या अर्थाचें ठायीं जो शक्तिरूप किंवा लक्षणारूप संबंध आहे त्याच्या योगानें, व्यवधानावांचून, पदापासून उत्पन्न होणाऱ्या पदार्थांच्या स्मृतीस आसत्ति म्हणावें. याचाच स्पष्ट अर्थ असा—आसत्ति म्हणजे स्मृति. पण ती सामान्य स्मृति नव्हे. तर शब्दाच्या शक्ति किंवा लक्षणा संबंधामुळें सहज उत्पन्न होणारी स्मृति होय. हेंच लक्षण उदाहरण देऊन अधिक स्पष्ट करितों. “ घट आण ” हें वाक्य कानीं पडतांच ऐकणारास घट-पदावरून शक्ति संबंधामुळें घट या पदार्थाची स्मृति होते व “ आण ” या पदावरून शक्ति संबंधामुळें आणणें या क्रियेची स्मृति होते आणि “ गंगेवर गवळीवाडा ” हें वाक्य कानीं पडतांच गंगापदावरून लक्षणासंबंधानें तिर या अर्थाची स्मृति होते व गवळीवाडा—या पदावरून शक्तिरूप संबंधानें गवळीवाडा या अर्थाची स्मृति होते. यास्तव अशारीतीनें शक्ति किंवा लक्षणा-संबंधानें पदाच्या अर्थाचें सहज—साक्षात् स्मरण होणें ही आसत्ति होय.

आतां तात्पर्याचें निरूपण करितों. वक्तृ—तात्पर्य व शब्द—तात्पर्य असें तात्पर्य दोन प्रकारचें असतें. (पुरुषाभिप्रायः वक्तृतात्पर्यं) माझ्या या शब्दा-वरून ऐकणारास या अर्थाचा बोध व्हावा अशी जी वक्त्याची इच्छा तिला वक्तृतात्पर्य म्हणतात. पण या तात्पर्याचें ज्ञान शाब्द बोधाचें कारण होत नाहीं. कारण जो पदार्थ असल्यास जें अवश्य होतें व जो पदार्थ नसल्यास जें कधींही होत नाहीं. तोच पदार्थ त्याचें कारण असतो. कुंभार, दंड, चक्र इत्यादि घटाचीं कारणें आहेत. कारण त्यांवाचून घट होणें कधींच शक्य नाहीं. तसेंच जो पदार्थ नसतांनाही एकादें कार्य होतें तो पदार्थ त्या

कार्याच्या अपेक्षेनें अन्यथासिद्ध आहे. घटाकरितां माती आणणारा गाढव अन्यथासिद्ध आहे. कारण एकाद्या माणसानें आणलेल्या मातीचाही घट करितां येणें शक्य आहे. त्याच्या करितां गाढवच हवा असें नाहीं. वक्त्याच्या तात्पर्याचें ज्ञान जरी नसलें तरी शाब्दबोध होतो, असा अनुभव आहे. त्यामुळें वक्तृतात्पर्य हें शाब्दबोधाचें कारण नव्हे. आतां वक्त्याच्या तात्पर्याच्या ज्ञानाचा अभाव असतांना शाब्दबोध होतो, असा अनुभव कोठें येतो ह्मणून विचाराल तर सांगतों. पोपट हा पक्षी अनेक वाक्यें उच्चारीत असतो. पण माझ्या या वाक्यावरून श्रोत्यास अमुकप्रकारचा बोध व्हावा अशी इच्छा त्यास होणें शक्य नाहीं. पण असें असूनही व्युत्पन्न पुरुषास त्याच्या वाक्यावरून शाब्दबोध होत असतो, असें आपण पहातों व त्यामुळें वक्तृतात्पर्य—ज्ञान शाब्दबोधाचें अन्यथा सिद्ध कारण आहे. ह्मणजे त्याच्या वाचूनही वाक्यार्थ ज्ञान होऊं शकतें. आतां दुसऱ्या शब्द—तात्पर्याचें निरूपण करितों (तदर्थप्रतीतिजननयोग्यत्वं शब्दतात्पर्यं) प्रत्येक शब्दामध्यें नियमित वाक्यार्थ उत्पन्न करण्याची जी योग्यता असते तिलाच शब्दतात्पर्य ह्मणतात. हें शाब्द बोधाचें कारण आहे. लौकिक शब्दांचें तात्पर्य प्रकरणादिकांवरून समजतें. तें कसें ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. " सैंधव आण " असें जर कोणी वाक्य उच्चारिलें तर सैंधव या शब्दाचे—मीठ व घोडा असे—दोन अर्थ असल्यामुळें त्याचें तात्पर्य प्रकरणावरूनच निश्चित केलें पाहिजे. ह्मणजे " सैंधव आण " असें ह्मणणारा पुरुष जर भोजन करीत असेल तर त्यावेळीं सैंधव या पदाचें तात्पर्य मीठामध्यें आहे, असा निश्चय होतो व तें वाक्य उच्चारणारा कोठें जावयास तयार झालेला असल्यास सैंधव या शब्दाचें तात्पर्य घोड्यामध्यें आहे, असें निश्चित होतें. यास्तव शब्दतात्पर्य शाब्दज्ञानाचें कारण आहे, असें मानिलेंच पाहिजे. कारण तसें न मानिल्यास सैंधवासारख्या एकाच पदावरून केव्हां मीठ व केव्हां घोडा, असा निरनिराळा बोध होणें शक्य नाहीं.

असो; शब्दतात्पर्य शाब्दबोधाचें कारण आहे, हें सांगितलें व लौकिक शब्दांचें तात्पर्य प्रकरणावरून कसें निश्चित होतें, तेंही दाखविलें. आतां येथून पुढें वैदिक शब्दांच्या तात्पर्याचें वर्णन करावयाचें आहे. पण त्याचा निर्णय सहा प्रकारच्या लिंगावरून होत असतो. तीं सहा लिंगें कोणतीं तें सांगतों—

(उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलं । अर्थवादोपपत्ती च लिंगं तात्पर्यनिर्णये) १ उपक्रमोपसंहार, २ अभ्यास, ३ अपूर्वता, ४ फल, ५ अर्थवाद, व ६ उपपत्ति हीं सहा लिंगें वैदिकशब्दांच्या तात्पर्याचा निर्णय करवितात. आतां क्रमानें यांचीं लक्षणें सांगून उदाहरणें देतों. १ (प्रकरणप्रतिपाद्यस्याद्वितीयवस्तुन आद्यन्तयोः प्रतिपादनं उपक्रमोपसंहारौ) प्रकरणप्रतिपाद्य जी ब्रह्मरूप अद्वितीय वस्तु तिचें त्या प्रकरणाच्या आरंभीं व अंतीं प्रतिपादन करणें, हेच उपक्रमोपसंहार होत. उपक्रम ह्मणजे प्रकरणाच्या आरंभीं केलेलें ब्रह्म प्रतिपादन व उपसंहार म्हणजे त्याच्या अंतीं केलेलें ब्रह्मप्रतिपादन. जसें, छान्दोग्य–उपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायाच्या आरंभीं उद्दालक मुनींनीं आपल्या श्वेतकेतुनामक पुत्रास (सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्) असें म्हटलें आहे. याचा अर्थ असा–हे प्रियदर्शन पुत्रा, हें सर्व जग उत्पत्तीच्या पूर्वीं सत् जें ब्रह्म तद्रूप होतें, व तें सद्रूप ब्रह्म एकच व अद्वितीय आहे. ह्मणजे सजातीय, विजातीय व स्वगत या त्रिविध भेदशून्य आहे. याप्रमाणें कोणत्याही प्रकरणाच्या आरंभीं केलेलें जें अद्वितीय वस्तूचें प्रतिपादन तोच उपक्रम होय. पुढें त्याच अध्यायाच्या शेवटीं (ऐतदात्म्यमिदं सर्वं) असें ह्मटलें आहे. म्हणजे हें सर्व दृश्यमान जग अद्वितीय ब्रह्मरूपच आहे. ह्माच प्रकरणाच्या अंतीं केलेला उपसंहार होय. हे दोन्ही मिळून एक लिंग होत असतें. २ (प्रकरणप्रतिपाद्यस्य पुनः पुनः प्रतिपादनं अभ्यासः) ह्मणजे प्रकरणप्रतिपाद्य जी अद्वितीय वस्तु तिचें प्रकरणाच्या मध्यभागीं वारंवार प्रतिपादन करणें हाच अभ्यास होय. याचें उदाहरण त्या पूर्वोक्त अध्यायांतच आहे. ह्मणजे त्या छान्दोग्याच्या सहाव्या अध्यायांतच मध्यें "तें तूं आहेस; तें तूं आहेस." अशा रीतीनें प्रतिपाद्य वस्तूचें नऊ वेळ प्रतिपादन केलें आहे. ३ (प्रकरणप्रतिपाद्यस्य मानान्तराविषयता अपूर्वता) ह्मणजे प्रकरणप्रतिपाद्य वस्तूनें दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाचा विषय न होणें हीच अपूर्वता होय. प्रस्तुत प्रकरणीं अद्वितीय ब्रह्म प्रतिपाद्य आहे. व तीं ब्रह्मवस्तु श्रुतींवांचून प्रत्यक्षादि दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाचा विषय होत नाहीं. ह्मणजे दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें तिचें ज्ञान होत नाहीं. ही अपूर्वता (यं वै सौम्यैतमणिमानं न निभालयसे) इत्यादि वचनांनीं पूर्वोक्त प्रकरणामध्यें सांगितली आहे. या वाक्याचा अर्थ असा—हे श्वेतकेतो, वडाचें

बीज फोडिलें असतां तुला त्यांत सूक्ष्म बीज दिसत नाहीं हें खरें, पण त्यापासूनच जसा हा मोठा वृक्ष होतो त्याचप्रमाणें सूक्ष्म सत्-पासून हें सर्व जग उत्पन्न होतें, असें माझ्या सांगण्यावरून समज. ४ (प्रकरणप्रतिपाद्यस्य श्रूयमाणं तज्ज्ञानात्तत्प्राप्तिप्रयोजनं फलं) ह्मणजे प्रकरणप्रतिपाद्य वस्तूच्या ज्ञानामुळें, त्या वस्तूची प्राप्ति होणें, हें श्रुतीनें सांगितलेलें प्रयोजनच फल होय. जसें—पूर्वोक्त श्रुतींतील (आचार्यवान् पुरुषो वेद । तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ संपत्स्ये ।) हें वाक्य प्रयोजन सांगत असल्यामुळें यामध्यें फलनामक तात्पर्य-लिंग आहे. या वाक्याचा अर्थ असा—ज्यानें ब्रह्मनिष्ठ गुरु-पासून उपदेश घेतला आहे त्यासच महावाक्यांच्याद्वारा "मी ब्रह्म आहें" असा साक्षात्कार होतो, व त्यानंतर अशा पुरुषाचें अवस्थान देहावसाना-पर्यंतच होत असतें. म्हणजे प्रारब्ध कर्मांचा भोगांच्या योगानें क्षय होतांच तो देहबंधनांतून मुक्त होऊन ब्रह्मरूप होतो. ५ (प्रकरणप्रतिपाद्यस्य प्रशं-सनं अर्थवादः) प्रकरणाचें जें प्रतिपाद्य असेल त्याची स्तुति करणें हाच अर्थवाद होय. जसें छांदोग्याच्या त्या अध्यायामध्येंच (येनाश्रुतं श्रुतं भवति । अमतं मतं । अविज्ञातं विज्ञातं) असें वाक्य आहे. त्याचा अर्थ— ज्या वस्तूच्या श्रवणानें न ऐकलेली वस्तूही ऐकली आहे, असें होतें. ज्या वस्तूचें मनन केलें असतां ज्याचें मनन केलेलें नाहीं अशी वस्तूही मननाचा विषय होते, व ज्या वस्तूच्या विज्ञानानें न जाणलेली वस्तुही जाणली आहे, असें होतें. या वाक्यांत अद्वितीय ब्रह्मवस्तूची स्तुति केली आहे. म्हणजे त्याचें महत्त्व किती आहे, हें सांगितलें आहे. यास्तव हाच अर्थवाद होय. ६ (प्रकरणप्रतिपाद्यस्य दृष्टान्तैः प्रतिपादनं उपपत्तिः) प्रकरणप्रति-पाद्य वस्तूचें दृष्टान्त देऊन प्रतिपादन करणें हीच उपपत्ति होय. छान्दो-ग्याच्या सहाव्या अध्यायांत मृत्तिका, सुवर्ण इत्यादिकांचे अनेक दृष्टान्त देऊन कार्य कारणाहून भिन्न नसतें व त्यामुळें परम कारण जें सद्रूपब्रह्म तद्रूप हें सर्व आहे, असें ठरविलें आहे. असो; याप्रमाणें एका प्रकरणांतील सहा तात्पर्य–लिंगें सांगितलीं. प्रत्येक उपनिषद्, अध्याय, किंवा प्रपाठक यांमध्यें हीं सहा लिंगें पाहून त्याप्रमाणें शब्द-तात्पर्य ठरवावें. छान्दोग्याच्या या सहाव्या अध्यायांतील तात्पर्य–बोधक सहा लिंगांवरून त्या अध्यायाचा प्रति-पाद्य विषय ब्रह्म आहे, हें जसें ठरतें तसेंच प्रत्येक उपनिषदाचेंही प्रतिपाद्य

ब्रह्मच आहे, असें ठरतें. (ईशकृपेनें, संकल्पाप्रमाणें घडल्यास, मी प्रत्येक उपनिषदांतील, हीं सहा लिंगें त्या त्या उपनिषदाचें सार लिहितांना तेथें तेथें दाखवीन.)

या सहा लिंगांवरून सर्व वेदान्त वाक्यांचें अद्वैत ब्रह्मामध्यें तात्पर्य आहे, असा निश्चय करणें हेंच श्रवण होय. आतां प्रसंग आलाच आहे म्हणून मनन व निदिध्यासन यांचेंही लक्षण येथेंच सांगतों. (श्रुतस्यार्थस्योपपत्तिभिश्चिन्तनं मननं) श्रवण केलेल्या अद्वितीय ब्रह्मवस्तुरूप अर्थाचें श्रुतीस अनुकूल असलेल्या अनुमानादिरूप युक्तींनीं चिंतन करणें हेंच मनन होय. (विजातीयप्रत्ययतिरस्कारेण सजातीयप्रत्ययप्रवाहीकरणं निदिध्यासनं) विजातीय वृत्तींचा तिरस्कार करून सजातीय वृत्तींचा प्रवाह एकसारखा ठेवणें, हेंच निदिध्यासन होय. देहादि आत्मभिन्न पदार्थांमध्यें "हा आत्मा" अशी बुद्धि करणें व त्याचप्रमाणें द्वैतप्रपंचाचें (दर्शन म्हणजे जगांतील या भिन्न भिन्न असंख्य वस्तूंस पहाणें) याच विजातीय वृत्ति होत, आणि "मी ब्रह्म आहें" अशा प्रकारची जी वृत्ति तीच सजातीय वृत्ति होय. श्रवणाच्या योगानें प्रमाणगत असंभावना निवृत्त होते. मननाच्या योगानें प्रमेयगत असंभावना निवृत्त होते, आणि निदिध्यासनाच्या योगानें विपरीत भावना निवृत्त होते. श्रुतिवचनें अद्वैत ब्रह्मात्मभावाविषयीं प्रमाण होऊं शकणार नाहींत, ही प्रमाणगत म्हणजे प्रमाणासंबंधीं असंभावना; ब्रह्म व आत्मा यांचें ऐक्य होऊं शकणार नाहीं, असें वाटणें ही प्रमेयसंबंधीं असंभावना व देह हाच आत्मा आहे, असें वाटणें ही विपरीतभावना होय. प्रमाणगत व प्रमेयगत असंभावनेचें अधिक विवेचन पुढच्या म्हणजे तिसऱ्या परिच्छेदांत होईल. या श्रवणादिकांच्या लक्षणांचा संग्रह थोडक्यांत केलेला आढळतो तो असा—

शब्दशक्तिविषयं निरूपणं युक्तितः श्रवणमुच्यते बुधैः ।
वस्तुतत्त्वविषयं निरूपणं युक्तितो मननमित्युदीर्यते ॥ १ ॥
चेतसस्तु चितिमात्रशेषता ध्यानमित्यभिवदन्ति वैदिकाः ।
अंतरंगमिदमित्थमीरितं तत्कुरुष्व परमात्मबुद्धये ॥ २ ॥

या श्लोकांचें तात्पर्य—वेदान्तशब्दांच्या तात्पर्याचा न्यायतः निश्चय करणें व त्यास अनुकूल असा व्यापार करणें यासच ज्ञानी श्रवण म्हणतात. अद्वितीय ब्रह्मतत्त्वाच्या निर्णयास अनुकूल असा व्यापार युक्तिपूर्वक करणें यासच

मनन म्हटलें आहे. अंत:करणानें केवल चैतन्यरूप होऊन राहणें यासच वेदांतचिंतक ध्यान किंवा निदिध्यासन म्हणतात. हें ब्रह्मात्मसाक्षात्काराचें अंतरंग साधन आहे, असें सांगितलेलें आहे. यास्तव हे साधका! तूं परमात्म्याच्या साक्षात्काराकरितां या अंतरंग साधनांचें अनुष्ठान कर. असो; या श्रवणादि साधनांच्याद्वारा दोन प्रकारची असंभावना व विपरीत भावना निवृत्त झाली असतां ज्यानें 'तत्' व 'त्वं' या पदांच्या अर्थांचें शोधन केलें आहे, अशा अधिकारी पुरुषास "तें तूं आहेस" इत्यादि महावाक्यांवरून "मी ब्रह्म आहें" असा साक्षात्कार होतो. हा साक्षात्कार म्हणजे ज्ञानाची परमावधीच असल्यामुळें साधकाच्या अज्ञानाची निवृत्ति होते व त्यास परमानंदाची प्राप्ति होते. परमानंदाची प्राप्ति म्हणजेच परम पुरुषार्थ होय. या आनंदापुढें व्यावहारिक सर्व आनंद तुच्छ वाटतात. असो; यावरून श्रवणादि तीन साधनें ब्रह्मसाक्षात्काराच्याद्वारा मोक्षाच्या उपयोगीं आहेत, असें ठरलें. पण अंतरंग साधनांचा अधिकारी कोण? याची मीमांसा येथें केल्यास ती अप्रस्तुत होणार नाहीं. या साधनांचा मुख्य अधिकारी संन्यासीच होय. कारण "हे मैत्रेयि, मुमुक्षुपुरुषानें या आत्म्याचा साक्षात्कार करून घ्यावा. कारण, आत्मसाक्षात्कार हेंच मोक्षाचें साधन आहे. त्या साक्षात्काराकरितां साधकानें श्रवण, मनन व निदिध्यासन करावें. पण लौकिक व वैदिक कर्मांच्या योगानें ज्याचें चित्त विक्षिप्त झालेलें असतें अशा पुरुषास श्रवणादि साधनांचें योग्य रीतीनें अनुष्ठान करितां येत नाहीं. म्हणून (संन्यस्य श्रवणं कुर्यात्) म्हणजे सर्व—कर्मसंन्यास करून नंतर श्रवणादि आत्मसाक्षात्काराच्या साधनांचें अनुष्ठान करावें, असें श्रुतीनें विधान केलें आहे. त्यावरून विवेकादि साधनचतुष्टयसंपन्न संन्याशासच श्रवणादिकांचा मुख्य अधिकार आहे. (विवेकादि चार साधनांचें वर्णन प्रथम परिच्छेदाच्या आरंभीच मीं टीपेमध्यें केलें आहे. पण येथें मूळ ग्रंथांतच त्यांचा सविस्तर उल्लेख केलेला असल्यामुळें त्यांचेंही सार दिल्यास वाचकांस लाभच होईल, असें समजून त्यांचें पुनरपि वर्णन करितों.) १ विवेक, २ वैराग्य, ३ शमादि षट्संपत् व ४ मुमुक्षुता या चार साधनांस साधनचतुष्टय असें म्हणतात.

१ आत्मा नित्य आहे, व आत्म्यावाचून जेवढे म्हणून दुसरे पदार्थ आहेत ते सर्व अनित्य आहेत अशा प्रकारचा विचार श्रुति, स्मृति व युक्ति यांवरून

करणें यास विवेक म्हणतात. (शाश्वतोऽयं पुराणो । आकाशवत्सर्वगतश्च नित्यः) हा आत्मा शाश्वत्, निर्विकार, आकाशाप्रमाणें सर्वं व्यापी व नित्य आहे. इत्यादि श्रुति व (अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् । विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ।) ह्मणजे ज्यानें ह्या सर्व जगास व्यापिलें आहे तें ब्रह्म अविनाशी आहे, असें समज. या अव्यय तत्त्वाचा विनाश करण्यास कोणी समर्थ होत नाहीं, अशी स्मृति आहे. त्यांवरून आत्मा नित्य आहे, असें ठरतें. (तद्यथेहकर्मचितो लोकः०) ह्मणजे ज्याप्रमाणें या लोकीं कर्मांच्या योगानें संपादन करून घेतलेलें क्षेत्रादि फल क्षीण होतें त्याप्रमाणें पुण्यामुळें प्राप्त झालेला स्वर्गादि लोकही क्षीण होतो, इत्यादि अर्थाची श्रुति व (अंतवंत इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः) म्ह. या शरीरयुक्त नित्य आत्म्याचे हे देह नाशिवंत आहेत, इत्यादि स्मृति; आणि जें जें कार्य असतें तें तें अनित्य असतें इत्यादि युक्ति, यांवरून अनात्म वस्तु अनित्य आहे, असें ठरतें.

२ याप्रमाणें सर्व द्वैत प्रपंच अनित्य आहे, असें समजलें असतां त्याच्याविषयीं वैराग्य उत्पन्न होतें. कारण, या लोकांतील स्त्री, पुत्र, द्रव्य, उट्या, अत्तरें, माळा, घरें, वाड्या, शेतें इत्यादि व स्वर्ग लोकांतील दिव्य ऐश्वर्य, अप्सरांचा उपभोग, नंदनवनांतील विहार, अमृताचें प्राशन इत्यादि जेवढीं म्हणून सुखाचीं साधनें आहेत तीं सर्व अनित्य आहेत. ह्मणजे या साधनांतील कांहीं साधनें जरी प्राप्त झालीं तरी तीं पुनः नाहींशीं होणारीं आहेत व एकाद्या सुखसाधनाची प्राप्ति होऊन त्याचा पुनः नाश होणें यासारखी कष्टकर गोष्ट दुसरी कोणतीही नाहीं असा विचार मनांत येतांच त्या सुखसाधनांविषयीं विरक्ति उत्पन्न होणें साहजिक आहे. असो; याप्रमाणें सुखसाधनांचे ठायीं अनेक दोष आहेत, असें समजून एकाद्या अमंगल पदार्थाप्रमाणें त्याच्याविषयीं इच्छा न बाळगणें हीच विरक्ति होय. याविषयीं श्रुतीनेंही (परीक्ष्य लोकान्कर्मचितान् ब्राह्मणो निर्वेदमायान्नास्त्यकृतः कृतेन ।) असें सांगितलें आहे.—उपासनादि उपायांच्या योगानें प्राप्त होणारे जे ब्रह्मलोकादि लोक आहेत ते अनित्य आहेत व कर्मांच्या योगानें मोक्षाची प्राप्ति होत नाहीं, असा निश्चय करून ब्रह्मजिज्ञासु कर्मांविषयीं व कर्मफलांविषयीं विरक्त होतो, असा या वचनांचा सारांश आहे. श्रुतीनें सांगितलेल्या या सिद्धांताचा आपणास व्यवहारांत प्रत्यहीं अनुभव येत असतो. जी एकादी वस्तु आप-

णास हवी असते ती अमुक अमुक साधनानें मिळणें शक्य नाहीं, असें एकदां आपणास समजलें कीं, आपण त्या साधनाची मुळींच इच्छा करीत नाहीं.

३ असो; अशा रीतीनें वैराग्याची उत्पत्ति झाली असतां या अधिकारी पुरुषास शम, दम, उपरति, तितिक्षा, श्रद्धा व समाधान यांची प्राप्ति होते. या सहाही साधनांचें वर्णन पुढच्या परिच्छेदांत येईल. (शांतो दान्त उपरतः०) इत्यादि यजुर्वेद—श्रुतींत अधिकारी पुरुषानें शमादि सहा गुणांनीं युक्त होऊन आपल्या मनामध्यें "मी ब्रह्म आहें" अशाप्रकारचा साक्षात्कार करावा, असें सांगितलें आहे.

४ असो; या तीन साधनांनीं संपन्न असलेल्या पुरुषास मोक्ष मिळावा अशी उत्कट इच्छा होते. हिलाच मुमुक्षुत्व ह्मणतात. ही इच्छा क्वचित् एकाद्या-सच होत असते; व मी या जन्ममरण—परंपरेंतून सुटून मुक्त व्हावें अशी इच्छा होणें हें महाभाग्याचें लक्षण आहे. तें महापुण्याचें फल आहे. खरोखर हीं चार साधनें ज्या भाग्यवानास लाभलीं आहेत त्याला या जगाची थोडिशी तरी पर्वा वाटेल का? त्याच्यामध्यें निस्पृहतेमुळें प्राप्त होणारें तेज किती जाज्वल्य असेल याची आमच्यासारिख्यांस केवल कल्पनाच केली पाहिजे. अहाहा! अशा धन्य पुरुषास नमस्कार असो. अशा पुरुषालाच वेदान्तशा-स्त्राचे अबाधित सिद्धांत समजणें शक्य आहे. असो; हीं विवेकादि चार साधनें मिळून अधिकाऱ्याचें एक विशेषण होतें. ह्मणजे या चार साधनां-पैकीं जर एकादें साधन नसेल तर तो वेदान्तश्रवणाचा खरा अधिकारीच नव्हे, असें आचार्य ह्मणतात. पण याविषयीं दुसरे कित्येक ह्मणतात कीं, केवळ मुमुक्षुत्व हेंच अधिकाऱ्याचें विशेषण आहे व विवेकादि इतर तीन मुमुक्षुत्वाचीं साधनें आहेत. कसेंही जरी मानिलें तरी या चार साधनांनीं संपन्न असलेल्या पुरुषासच संन्यासाचा अधिकार आहे, या ह्मणण्यास बाध येत नाहीं. अशा अधिकारी संन्याशानें ब्रह्मसाक्षात्काराकरितां ब्रह्मनिष्ठ गुरूस शरण जाऊन वेदान्ताचें श्रवण करावें. कारण श्रुतीनेंही (तद्विज्ञानार्थं स गुरु-मेवाभिगच्छेत्समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठं) मुमुक्षूनें आपल्या हातांत समिधा, दर्भ, इत्यादि कांहीं भेट घेऊन आत्मज्ञानाकरितां श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरूस शरण जावें—असें विधान केलें आहे. या वाक्यांत श्रोत्रिय व ब्रह्मनिष्ठ अशीं

दोन विशेषणें गुरूस दिलीं आहेत व त्यावरून गुरु कसा असावा हें व्यक्त केलें आहे. (आजकाल पोटभरू लोकही स्वतः गुरु होऊन अनेक स्त्रीपुरुषांस शिष्य बनवितात व शास्त्राची मर्यादाही अशीच आहे, असें सांगतात. पण तें त्यांचें करणें व सांगणें या शास्त्रवचनासारख्या वचनांपुढें कितीसें टिकेल याचा विचार आहे. आधुनिक लोभी व व्यसनी गुरुशिष्यांनीं या अमीसारिख्या निर्मल शास्त्राची उघड उघड विटंबना चालविली आहे, असें ह्मटल्याचांचून रहावत नाहीं.)

असो; आतां संन्यास ह्मणजे काय तें सांगतों.—(विहितानां कर्मणां विधिना परित्यागः संन्यासः) शास्त्रविहित कर्मांचा शास्त्रीय विधीनेंच परित्याग करणें हा संन्यास होय. (कर्मणां परित्यागः संन्यासः) ह्मणजे कर्मांचा जो त्याग तोच संन्यास होय. असें जर लक्षण केलें असतें तर त्याच्यावर अतिव्याप्ति हा दोष आला असता. कारण " कर्मांचा त्याग " एवढेंच ह्मटल्यास त्यांत सर्व कर्मांचा अंतर्भाव होत असल्यामुळें शास्त्रानें ज्यांचें विधान केलें नाहीं, अशीं कर्में व निषिद्ध कर्में यांचा त्याग करणारा पुरुषही संन्यासी होईल. ह्मणजे संन्यासाचें लक्षण असंन्यासाचे ठायींही राहील व त्यामुळें लक्षणावर अतिव्याप्ति हा दोष येईल. त्याचें निराकरण करण्याकरितां " विहित " हें कर्मांचें विशेषण योजिलें आहे व त्या लक्षणामध्यें " विधिना " हें पद जर घातलें नसतें तर आळसानें विहित कर्मांचा त्याग करणारा पुरुषही संन्यासी आहे, असें झालें असतें. या संन्यासाचें मुख्य कारण वैराग्य आहे. कारण ज्या दिवशीं विरक्ति उत्पन्न होईल त्याच दिवशीं संन्यास करावा, असें (यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्) ही श्रुति सांगत आहे व पूर्ण वैराग्य बाणलें कीं, इतर साधनेंही त्याच्या मागोमाग आपोआप सिद्ध होतात. तसेंच (वैराग्यं परमेतस्य मोक्षस्य परमोऽवधिः) ह्मणजे परम वैराग्य हीच या संन्याशाची परम अवधि आहे, असें सांगिणारी स्मृतिही वैराग्य संन्यासाचें कारण आहे, हेंच स्पष्ट सांगत आहे. वैराग्याचें जसें कमि-अधिक प्रमाण असेल त्याप्रमाणें हा संन्यासही कमि अधिक योग्यतेचा होत असतो. त्यामुळें त्याचे कुटीचक, बहूदक, हंस व परमहंस असें प्रकार होतात. पण वैराग्याचें प्रमाण कसें ओळखतां येईल ? ही अडचण कोणास पडूं नये ह्मणून वैराग्याचे विभाग अगोदर सांगतों. अपर

वैराग्य व परवैराग्य असे वैराग्याचे दोन मुख्य भेद आहेत. व त्यांतील अपर वैराग्याचेही १ यतमान, २ व्यतिरेक, ३ एकेंद्रिय व ४ वशीकार असे चार पोटभेद आहेत. १ या संसारामध्यें ही अमुक वस्तु सार आहे व ही अमुक असार आहे असा सार व असार यांचा विवेक ह्मणजेच यतमान वैराग्य होय. २ चित्तामध्यें असणारे जे रागद्वेषादि दोष आहेत त्यांतील इतके दोष माझ्या चित्तांतून निघून गेले आहेत व अमुक अमुक अजून जावयाचे आहेत, असें जाणून त्यांच्या निवृत्तीकरितां प्रयत्न करणें हेंच व्यतिरेक वैराग्य आहे. ३ मनामध्यें विषयांविषयींची इच्छा असतांनाही इंद्रियांचा निरोध करण्याकरितां जो प्रयत्न होत असतो त्यास एकेंद्रिय वैराग्य ह्मणतात व ४ या लोकचे व परलोकचे विषय नाशिवंत आहेत, असें जाणून त्यांस सोडण्याची इच्छा करणें हेंच वशीकार वैराग्य होय. या वशीकार वैराग्याचेंच भगवान् पतंजलींनीं (दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यं) या सूत्रामध्यें वर्णन केलें आहे. सूत्राचा सारांश वरील व्याख्येंत आलाच आहे. हें वशीकरण वैराग्य मंद, तीव्र व तीव्रतर, असें तीन प्रकारचें असतें. पुत्र, स्त्री, धन इत्यादि प्रिय वस्तूंचा वियोग झाला असतां त्रासून व या संसारास धिक्कार असो, असें ह्मणून त्यांतील विषयांस सोडण्याची कोणी कोणी इच्छा करितात. या त्यांच्या वैराग्यास शास्त्रांत मंद वैराग्य ह्मटलें आहे. यावज्जीव मला या स्त्री–पुत्रादिकांची प्राप्ति न होवो अशी दृढ इच्छा करणें हेंच तीव्र वैराग्य होय. आणि ब्रह्मलोकापर्यंत जे लोक आहेत ते सर्व चक्राप्रमाणें पुनः पुनः परिवर्तन पावणारे आहेत ह्मणजे ते सर्व वारंवार उत्पन्न होऊन नाश पावणारे आहेत, असें निश्चयानें जाणून त्यांच्या विषयीं अगदीं निरिच्छ होणें हें तीव्रतर वैराग्य होय. या तीन प्रकारच्या वैराग्यांतील पहिलें जें मंद वैराग्य तें जरी कोणास प्राप्त झाले तरी त्यास कोणत्याही प्रकारच्या संन्यासाचा अधिकार प्राप्त होत नाहीं. कारण (यदा मनसि वैराग्यं जायते सर्ववस्तुषु । तदैव संन्यसेद्विद्वानन्यथा पतितो भवेत् ॥) असें स्मृतिवचन आहे. याचें तात्पर्य असें–जेव्हां सुज्ञ पुरुषाच्या मनामध्यें सृष्टींतील सर्व वस्तूंविषयीं वैराग्य उत्पन्न होईल तेव्हांच त्यानें संन्यास करावा. पूर्ण वैराग्यावाचून संन्यास केल्यास तो संन्यासी पतित होतो. यावरून यतमान, व्यतिरेक व एकेंद्रिय या तीन प्रकारच्या अपर वैराग्यानें युक्त असलेल्या

पुरुषास संन्यासाचा अधिकार नाहीं हें उघड होय. पण ज्याला वर सांगितल्या-प्रकारचें तीव्र वैराग्य झालें असेल त्याला कुटीचक व बहूदक या दोन संन्यासांतील कोणता तरी एक संन्यास घेण्याचा अधिकार प्राप्त होतो. ज्या तीव्र वैराग्यसंपन्न पुरुषाचें शरीर तीर्थयात्रादि करण्यास समर्थ नसेल त्यानें कुटीचक संन्यास ग्रहण करावा व ज्याचें शरीर तीर्थयात्रा करण्यास समर्थ असेल त्यानें बहूदक संन्यास करावा. ज्याला तिसरें तीव्रतर वैराग्य प्राप्त झालें असेल त्यानें हंस हा तिसरा संन्यास करावा. या तीन प्रकारच्या संन्याशांचा आचार व विचार कसा असावा इत्यादि विशेष गोष्टींची चर्चा मनु, याज्ञवल्क्य, पराशर इत्यादि स्मृतींतून केलेली आहे (माझ्या जीवन्मुक्तिविवेकसाराचें प्रथम प्रकरण पहा.) व त्या सर्वांचा सविस्तर विचार मी आत्मपुराणसारामध्यें करणार आहें. असो; या पूर्वोक्त सर्व वैराग्यांहून उत्कृष्ट असें जें वैराग्य आहे त्यास पर वैराग्य ह्मणतात व त्या वैराग्यानें युक्त असलेल्या पुरुषास परमहंस दीक्षेचा अधिकार आहे. पर वैराग्याचें स्वरूप पुढें व्यक्त होईल. परमहंस संन्यासाचे १ विविदिषासंन्यास व २ विद्वत्संन्यास असे दोन प्रकार आहेत. विवेकादि साधनांनीं संपन्न असलेला पुरुष तत्त्वज्ञानाकरितां जो संन्यास करितो तो विविदिषा संन्यास होय. याविषयीं (एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति) ही श्रुति प्रमाण आहे. विरक्त पुरुषांस प्राप्त होणारा जो हा आत्मलोक त्याची इच्छा करणारे अधिकारी पुरुष संन्यास करितात, असा या श्रुतिवचनाचा सारांश आहे. आत्मलोक व अनात्मलोक असे दोन प्रकारचे लोक आहेत. (अथ त्रयो वा लोकाः। मनुष्यलोकः पितृलोको देवलोकः) इत्यादिक श्रुतीनें मनुष्यलोक, पितृलोक व देवलोक असे तीन अनात्मलोक सांगितले आहेत. व (अथ यो ह वाऽस्माल्लोकात्स्वं लोकमदृष्ट्वा प्रैति स एतमविदितो न भुनक्ति। आत्मानमेव लोकमुपासीत। किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मायं लोकः) इत्यादि श्रुतींत आत्मलोकाचा उल्लेख केला आहे. त्यावरून आत्मलोक ह्मणजे आत्मा हाच लोक असा अर्थ समजणें उचित होय.

हा पूर्वोक्त विविदिषा संन्यास दोन प्रकारचा आहे. एक जन्माची प्राप्ति करून देणाऱ्या कर्मांचा त्याग करणें हा; व दुसरा प्रैषमंत्राचा उच्चार करून

दंडधारण करणें इत्यादि आश्रमरूप. काम्य कर्में व फलाच्या इच्छेनें केलेलीं नित्य कर्में पुनर्जन्मास कारण होतात. यास्तव त्यांचा त्याग करणें हा पहिल्या प्रकारचा विविदिषा संन्यास होय. काम्य कर्मांचा सर्वथैव त्याग करून नित्य कर्मांच्या फलाचाच मात्र त्याग करावा; त्या कर्मांचा त्याग करूं नये, असें या सांगण्याचें तात्पर्य आहे. या विषयीं–(न कर्मणा न प्रजया न धनेन त्यागेनैकेऽमृतत्वमानशुः) अधिकारी पुरुष काम्यकर्में, फलेच्छायुक्त नित्य कर्में, पुत्रपौत्रादि प्रजा, गाई, सुवर्ण इत्यादि धन इत्यादिकांच्या योगानें परम पुरुषार्थास प्राप्त होत नसून पुनर्जन्म देणाऱ्या कर्मांचा त्याग करूनच त्यास प्राप्त होतात. यास्तव ज्यास मोक्ष पाहिजे असेल त्यांनीं आतांही असेंच करावें–इत्यादि अर्थाची श्रुति प्रमाण आहे. ज्या विरक्त गृहस्थादिकांस दुसऱ्या कांहीं प्रबल निमित्तांमुळें दंडधारणादिरूप संन्यासाश्रम स्वीकारितां येत नसेल त्यांनीं हा पहिला विविदिषा संन्यासच करावा. या विविदिषा संन्यासाचा स्त्रियांसही अधिकार आहे. कारण श्रुति, स्मृति, इतिहास, पुराण इत्यादिकांमध्यें जनक, याज्ञवल्क्य, अजातशत्रु, कहोल, मैत्रेयी, गार्गी इत्यादिकांस ब्रह्मसाक्षात्काराची प्राप्ति झाली होती, असें सांगितलें आहे व ती या विविदिषा संन्यासामुळेंच होय. जनकादि पुरुष गृहस्थ असूनही ब्रह्मनिष्ठ होते हें सर्वप्रसिद्ध आहे. श्रीमद्भगवद्गीतेमध्यें "यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते" असें भगवानांनीं ह्मटलें आहे व तो हाच संन्यास होय. मैत्रेयी, गार्गी इत्यादि स्त्रिया ब्रह्मनिष्ठ कशा झाल्या, अशी एक येथें शंका येते. कारण ज्यांचें उपनयन झालें असेल त्यांसच वेदाध्ययनाचा अधिकार आहे, अशी शास्त्रमर्यादा आहे व स्त्रियांचें उपनयन होत नाहीं हें आपणांस ठाऊक आहे. मनु, याज्ञवल्क्य इत्यादि स्मृतिकारांनींही स्त्रियांचा विवाह हाच उपनयनस्थानीय संस्कार आहे, असें स्पष्ट ह्मटलें आहे. शिवाय (स्त्रीशूद्रौ नाधीयातां) ह्मणजे स्त्री व शूद्र यांनीं वेदाध्ययन करूं नये; असाही निषेध आहे. तेव्हां त्यांस या विविदिषा संन्यासाचा ह्मणजेच ब्रह्मज्ञानाचा अधिकार कसा प्राप्त होतो? या शंकेचें समाधान असें–भगवानांनीं गीतेमध्यें "स्त्रियो वैश्यस्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम्" ह्मणजे स्त्रिया, शेतीसारखीं शुद्ध शूद्राचीं कामें करणारे वैश्य व शूद्रही परम गतीस प्राप्त होतात–असें ह्मटलें आहे व ब्रह्मज्ञानावांचून मोक्ष मिळणें तर

१२–५८५–२०००

शक्य नाहीं. तेव्हां स्त्रिया, शूद्र इत्यादिकांसही ब्रह्मज्ञानाचा अधिकार आहे, हें श्रीभगवद्वचनावरूनच सिद्ध झालें. पण त्यांना तो अधिकार कोणत्या मार्गानें प्राप्त होतो हें पाहिलें पाहिजे. (यद्ब्रह्मविद्यया सर्वं भविष्यन्तो मनुष्या मन्यन्ते) या श्रुतीनें मनुष्यमात्रास ब्रह्मविद्येच्या योगानें ब्रह्मात्मभावाची प्राप्ति होते, असें सांगितलें आहे. व त्यावरून अशी व्यवस्था ठरते–संस्कारसंपन्न ब्राह्मण, क्षत्रिय, व वैश्य यांचा वेदाध्ययनामध्यें अधिकार असल्यामुळें त्यांस उपनिषद्रूप वेदान्ताच्या श्रवणादिकानें ब्रह्मज्ञान होतें व पूर्वींच्या अनेक जन्मामध्यें अतिशय पुण्यसंचय केल्यामुळें त्यांचें चित्त शुद्ध झालें आहे, अशा संस्कारहीन व त्यामुळेंच वेदाध्ययनाच्या अनधिकारी स्त्रीशूद्रादिकांस वेदान्तप्रतिपादक पुराणादिकांच्या द्वारा ब्रह्मज्ञान होतें आणि ईश्वरसंमत अशी ही व्यवस्था होणें शक्य असल्यामुळेंच इतिहासादि ग्रंथांतून विदुरादि शूद्रांसही ब्रह्मज्ञान झालें होतें, असें वर्णन आढळतें. विदुरासारख्या शूद्रांसही जर ब्रह्मज्ञान झालें आहे तर मैत्रेयी, गार्गी इत्यादि ब्राह्मणींस तें झालें, यांत आश्चर्य कोणतें? हीन जातींतील मनुष्यांसही स्वभावतः धार्मिक ज्ञान होतें व त्यांच्यामध्येंही अनेक स्तुत्य गुण असतात, असें आपण व्यवहारांत सर्वदा पहातों व त्यावरून पूर्व जन्मार्जित पुण्यामुळें स्त्री, शूद्र, अतिशूद्र इत्यादिकांसही ज्ञान व सद्गुण यांचा स्वाभाविकपणें अधिकार असणें अनुभवाच्याही विरुद्ध नाहीं. आपण ज्यांस अगदीं हीन ह्मणून समजतों तेही आमच्या पेक्षां अधिक शहाणे व अधिक सद्गुणी असतात, असें कित्येक वेळां अनुभवास येतें व त्यामुळें पूर्व पुण्याच्या योगानें चित्त शुद्ध झाल्यावर ज्ञानास ज्ञातीची वगैरे फारशी आडकाठी रहात नाहीं, असें मुकाट्यानें कबूल करावें लागतें. आतां वेदाध्ययनासंबंधानें उपनयन संस्काराचा जो शास्त्रामध्यें नियम आढळतो तो मात्र अक्षरशः पाळणें हितावह आहे. कारण वेदाध्ययनापासून अदृष्ट असें एक फल मिळत असतें व त्याच्या करितां त्याच्या अंगभूत असे उपनयनादि नियम पाळिलेच पाहिजेत. त्यावाचून इष्ट–सिद्धि होणार नाहीं. ब्रह्मज्ञानाचें फल इष्ट आहे व त्याच्या प्राप्तीकरितां वेदाध्ययनाचीच गरज आहे, असें नाहीं. केवल वेदाध्ययनाच्या फलाहून ब्रह्मज्ञानाचें फल किती तरी अधिक योग्यतेचें आहे, हें अगदीं खरें. पण कांहीं प्रतिबंधामुळें ज्यास ब्रह्मज्ञानाचें महत्त्व वाटत नसेल व वेदाध्ययना-

चीच रुचि असेल त्यानें नियमपूर्वक तें करावें. असो; श्रुति व स्मृति यांमध्यें तसा आधार मिळत असल्यामुळें ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य यांच्या स्त्रियांस केवल ज्ञानोपयोगी अशा श्रुतींचाही अभ्यास करण्यास प्रत्यवाय नाहीं, असेंही कित्येक ह्मणतात.

आतां दुसऱ्या विविदिषा संन्यासाचें निरूपण करितो. (दंडमाच्छादनं कौपीनं परिग्रहेच्छेषं विसृजेत्) अशी श्रुति आहे. हिचा अर्थ असा–दंड, थंडीचें निवारण होण्याकरितां आच्छादन (वस्त्र), लंगोटी, व कमंडलु या वस्तूंचा मात्र स्वीकार करून बाकी सर्वांचा त्याग करावा. गृह, स्त्री, पुत्र, मित्र, वित्त इत्यादि सर्वांचा त्याग करून; शिखा, यज्ञोपवीत इत्यादि पूर्वाश्रम-चिह्नांसही सोडून; केवल सात किंवा तीन गृहीं भिक्षा मागून आत्मचिंतनांत व्यत्यय न येईल अशा ठिकाणीं व तेंही, त्या स्थानादिकांवर विशेष प्रेम न ठेवितां रहाणें; विषयी पुरुषांशीं मुळींच संसर्ग न ठेवणें; श्रावण व भाद्रपद किंवा चातुर्मास्य यांवांचून, कोणत्याही एका गावांत तीन दिवसांहून अधिक न रहाणें इत्यादि या आश्रमाचे अनेक नियम आहेत व त्या सर्वांचा उल्लेख धर्म शास्त्रामध्यें केलेला आहे. हा आश्रमरूप विविदिषा संन्यास कोणत्याही आश्रमांतून करितां येतो. ह्मणजे तीव्र वैराग्याची प्राप्ति होतांच ब्रह्मचर्या-वस्थेंतून किंवा गृहस्थावस्थेंतूनही याचा स्वीकार करितां येतो. याविषयीं संसारमेव निःसारं दृष्ट्वा सारदिदृक्षया । प्रव्रजंत्यकृतोद्वाहाः परं वैराग्यमा-श्रिताः) सर्व संसार (प्रपंच) निःसार आहे, असें पाहून या सृष्टीमध्यें सार काय आहे तें पाहण्याच्या इच्छेनें परम विरक्त झालेले पुरुष गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार न करितांच विविदिषा संन्यास घेतात. अशा अर्थाची स्मृति प्रमाण आहे. (आपल्या महाराष्ट्रांत जे दाक्षिणात्य किंवा द्राविड संन्यासी असतात त्या सर्वांचा हा विविदिषा संन्यासच होय. उत्तर हिंदुस्थानांत मात्र संन्या-साची बरीच थट्टा आढळते.)

असो; येथवर दोन प्रकारच्या विविदिषा संन्यासाचें निरूपण केलें व आतां येथून विद्वत्संन्यासाचें वर्णन कर्तव्य आहे. ब्रह्मचर्य, गृहस्थ किंवा वानप्रस्थ या आश्रमामध्यें वेदांताचें श्रवण केल्यामुळें ज्यास ब्रह्मसाक्षात्कार झाला आहे अशा तत्त्वज्ञ पुरुषानें, चित्ताचा विक्षेप नष्ट होणें, एतद्रूप जी जीवन्मुक्ति तिच्या प्राप्तीकरितां केलेला जो संन्यास तो विद्वत्संन्यास होय. हा संन्यासही श्रुतिस्मृति-

प्रमाणांवरून सिद्ध होतो. त्यांतील-(एतमेव विदित्वा मुनिर्भवति। एवं वै तमात्मानं विदित्वा ब्राह्मणाः पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लौकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति। न दंडं न शिखां न यज्ञोपवीतं नाच्छादनं चरति परमहंसः) ह्या श्रुती प्रमाण आहेत. या परमात्म्यास साक्षात् जाणून विद्वान् पुरुष परमहंस होतो. या आत्म्यास साक्षात् जाणून तो विद्वान् पुत्राविषयींची इच्छा, वित्ताविषयींची इच्छा, व स्वर्गादि लोकांविषयींची इच्छा सोडून भिक्षावृत्तीचा स्वीकार करितो. परमहंस संन्यासी-दंड, शिखा, यज्ञोपवीत, व आच्छादन यांतील कशाचाही स्वीकार करीत नाहीं. अशा अर्थाच्या आणखीं कितीतरी श्रुति आहेत. पण त्या सर्वांचें येथें प्रमाण देतां येणें शक्य नाहीं. यास्तव आतां आणखीं दोन तीन स्मृतिवचनें येथें प्रमाण ह्मणून देतों—

यदा तु विदितं तत्त्वं परं ब्रह्म सनातनं।
तदैकदण्ड संगृह्य सोपवीतां शिखां त्यजेत्॥ १॥
कंथा-कौपीन-वासास्तु दण्डधृग्ध्यानतत्परः।
एकाकी रमते नित्यं तं देवा ब्राह्मणं विदुः॥ २॥
कपालं वृक्षमूलानि कुचैलमसहायता।
समता चैव सर्वस्मिन्नेतन्मुक्तस्य लक्षणम्॥ ३॥

यांचें तात्पर्य-जेव्हां सनातन परब्रह्माचें तत्त्वज्ञान होतें तेव्हां एका दंडाचा स्वीकार करावा व यज्ञोपवीतासह शिखेचा त्याग करावा १. जो शीत निवारणार्थ कंथा व लंगोटी हींच वस्त्रें घेतो; दंड धारण करितो; ध्यानामध्यें तत्पर असतो व सतत एकटाच फिरत रहातो त्यास देव ब्राह्मण, असें समजतात २. भिक्षा मागण्याकरितां खापर घेणें, वृक्षाच्या मुळाशीं वसतिस्थान करणें; फाटकें तुटकें वस्त्र नेसणें; कोणाचेंही सहाय न घेणें व सर्वत्र समभाव ठेवणें हें मुक्ताचें लक्षण होय ३. असो; इत्यादि श्रुतिस्मृतींवरून विद्वत्संन्यासाची सिद्धि होते. या संन्यासाचें जीवन्मुक्ति हेंच फल आहे. या विद्वत्परमहंसाचीं चिन्हें व आचार अव्यक्त असतात. त्यामुळेंच श्रुतिस्मृतिवचनांतून कोठें कोठें दंडादिकांचा अभाव सांगितलेला आढळतो व क्वचित् त्यांचा स्वीकार करावा, असेंही ह्मटलें आहे.

असो; हे जे दोन प्रकारचे संन्यास सांगितलेले आहेत त्यांतील पहिला ह्मणजे आचाररूप विविदिषा संन्यास अन्य जन्मीं जरी कधीं केला असला

तरी तो ज्ञानाच्या उपयोगीं पडतो. कशावरून ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. श्रुति, इतिहास, पुराणें इत्यादि प्रमाणग्रंथांतून जनक, कहोल, अजातशत्रु इत्यादि गृहस्थांस तत्त्वज्ञान झालें, असा उल्लेख आढळतो. संन्यासावांचून तर तत्त्वसाक्षात्कार होणें शक्य नाहीं. या गृहस्थांनीं या जन्मीं संन्यास केला असेल, असेंही ह्मणणें युक्त नव्हे. तेव्हां ब्रह्मज्ञानरूपी कार्यावरून त्यांच्या पूर्वजन्मींच्या संन्यासरूपी कारणाचें अनुमान होतें. आतां पूर्वी त्यांच्या उदाहरणानें या संन्यासाचा स्त्रियांनाही अधिकार आहे, असें सिद्ध केलें होतें. पण तो आचाररूप विविदिषा संन्यास नव्हे. तर पहिल्या प्रकारचा विविदिषा संन्यास होय, हें ध्यानांत ठेवावें ह्मणजे पहिल्या प्रतिपादनाशीं हें प्रतिपादन विसंगत आहे, अशी शंका येणार नाहीं. किंवा हें ह्मणणें कोणास पटत नसेल तर जन्मांतरीय विविदिषा संन्यासही ज्ञानाच्या उपयोगीं पडतो, हें आम्ही दुसऱ्या एका प्रबल प्रमाणावरून ठरवितों. कसें तें पहा—ज्या दिवशीं वैराग्य उत्पन्न होईल त्या दिवशीं पुरुषानें सर्व अंगांसह संन्यास करावा, असें विविदिषासंन्यासाचें विधान करून पुनरपि त्याच प्रकरणामध्यें (यद्यातुरः स्यान्मनसा वाचा वा संन्यसेत्।) ह्मणजे जर हा पुरुष रोगादिकांनीं अतिशय आतुर झाला असेल तर त्यानें मनानें किंवा वाणीनें संन्यास करावा, असें आतुर संन्यासाचें विधान केलें आहे व त्यावरून आह्मी ह्मणतों ती गोष्ट सिद्ध होते. कारण मरणोन्मुख होऊन ज्यानें आतुर संन्यास केला आहे त्याच्या हातून त्यावेळीं श्रवणादि ज्ञानसाधनांचें अनुष्ठान होणें शक्य नाहीं व त्यामुळें त्यास त्या जन्मीं आत्मज्ञान प्राप्त होणेंही शक्य नाहीं. यास्तव तो संन्यास त्या पुरुषास दुसऱ्या जन्मींच ज्ञान प्राप्त करून देतो, असें मानल्यावाचून गत्यंतर नाहीं. कारण तसें न मानिल्यास आतुर संन्यासच व्यर्थ होणार आहे. बरें—"संन्यासाद्ब्रह्मणःस्थानं" ह्मणजे संन्यासामुळें ब्रह्मलोकप्राप्ति होते, असें स्मृतीनें ह्मटलेलें असल्यामुळें हा आतुरसंन्यास विविदिषासंन्यासाहून भिन्न आहे, ह्मणून ह्मणावें तर तेंही फार वेळ टिकत नाहीं. कारण या आतुर संन्यासासही विरक्तीची आवश्यकता आहेच व त्याचें विधान विविदिषासंन्यासप्रकरणीं केलें आहे. त्यामुळें आतुरसंन्यास विविदिषासंन्यासाहून भिन्न आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. "संन्यासाद्ब्रह्मणः स्थानं" असें जें स्मृतिवचन आहे त्याचा अर्थ एकाद्या विवक्षित संन्यासापासूनच

ब्रह्मस्थान मिळतें असा नसून तें संन्यासाचें अवांतर फल होय, असें समजावें. ह्मणजे कोणत्याही संन्यासाचें आत्मज्ञान हेंच मुख्य फल आहे, या नियमास बाध येणार नाहीं. किंवा तें स्मृतिवचन–स्मार्त कुटीचकादि संन्यासाचें ब्रह्मलोकप्राप्ति हें फल सांगत आहे–असें समजावें. जन्मांतरीय संन्यासानें आत्मज्ञानाची प्राप्ति होते हा सिद्धांत श्रीसर्वज्ञमहामुनींनींही संक्षेप शारीरकांत सांगितला आहे. तेथील वचन हें असें आहे.—

जन्मान्तरेषु यदि साधनजातमासीत्
संन्यासपूर्वकमिदं श्रवणादिकं च ।
विद्यामवाप्स्यति जनः सकलोऽपि यत्र
तत्राश्रमादिषु वसन्न निवारयामः ॥ १ ॥

याचा सारांश—कोणत्याही अधिकारी पुरुषाच्या हालून पूर्व जन्मीं जर संन्यासपूर्वक श्रवणादि साधनें घडलीं असलीं तर तो गृहस्थादि कोणत्याही आश्रमामध्यें जरी असला तरी त्या साधनांच्या सामर्थ्यानें त्यास तेथेंच ब्रह्मविद्या प्राप्त होते; या ह्मणण्याचें आम्ही निवारण करीत नाहीं. असो; यावरून जनकादिकांस पूर्व जन्मांतील विविदिषासंन्यासपूर्वक श्रवणादिकांच्या सामर्थ्यानें या जन्मीं गृहस्थाश्रमामध्येंच आत्मज्ञान झालें, असें मानणें अयुक्त नव्हे, असें ठरलें.

पूर्वी "**आत्मा वाअरे द्रष्टव्यः**" इत्यादि श्रुति देऊन अधिकारी पुरुषानें आत्मज्ञानाच्या प्राप्तीकरितां श्रवणादिक करावें, असें सांगितलें होतें. पण या श्रुतिवचनांत श्रवणादिकांचा विधि आहे, असें कित्येक मानितात व कित्येक मानीत नाहीं. विधि मानणें हा पक्ष विवरणाचार्यांचा आहे. विवरणाचार्य श्रीपद्मपादांचे अनुयायी असल्यामुळें त्यांचें ह्मणणें आचार्यांच्या साक्षात् परंपरेंतील आहे हें निराळें सांगावयास नकोच. वाचस्पतिमिश्रांचें ह्मणणें असें कीं, विवेकादिसाधनचतुष्टयसंपन्न जिज्ञासु पुरुषानें केलेलीं श्रवणादि साधनें आत्मज्ञानाचीं कारणें होतात, असा अन्वयव्यतिरेकांवरूनच निश्चय होतो. श्रवणादि आत्मज्ञानाचीं साधनें आहेत हें, श्रवणादि झाल्यास आत्मज्ञान होणें व श्रवणादि न झाल्यास तेंही न होणें या अन्वयव्यतिरेकावरून ठरतें. यास्तव श्रवणादिकांविषयीं पूर्वोक्त वाक्यांत विधान केलें आहे असें ह्मणतां येत नाहीं. कारण प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं जें ज्ञात (प्राप्त) होण्यासारिखें

नसेल त्याच्याविषयींच विधान संभवतें. जसें यज्ञ हें स्वर्गाचें साधन आहे, हें दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें ज्ञात होण्यासारखें नाहीं. यास्तव त्याचें ज्ञान करून देणारें " **स्वर्गकामो यजेत** " हें वाक्य विधि वाक्य आहे. आतां श्रवणादिकांच्या योगानें ब्रह्मसाक्षात्कार होतो. ह्मणजे श्रवणादिक ब्रह्मज्ञानाचें कारण आहे, ही गोष्ट या श्रुतिवचनावाचून दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें प्राप्त होण्यासारखी नाहीं, हें खरें; पण अति सूक्ष्म असल्यामुळें दुर्विज्ञेय असलेले जे षड्ज, मध्यम, पंचम इत्यादि स्वर आहेत त्यांच्या साक्षात्काराकरितां गंधर्वशास्त्राचा अभ्यास करणें अति अवश्य आहे. ह्मणजे गांधर्वशास्त्राचा अभ्यास हें स्वरांच्या साक्षात्काराचें कारण आहे, हें जसें अन्वयव्यतिरेकावरून निश्चित होतें त्याचप्रमाणें ब्रह्म अति सूक्ष्म असल्यामुळें अति दुर्ज्ञेय आहे आणि त्यामुळें त्याच्या साक्षात्काराचें कारण वेदांत श्रवणादि आहे, असें अन्वयव्यतिरेकावरून निश्चित होतें. अशा प्राप्त अर्थाविषयीं विधि संभवत नाहीं. तर श्रोतव्यः मन्तव्यः इत्यादि शब्दांतील " तव्य " हा प्रत्यय विध्यर्थी नसून योग्यता या अर्थी आहे. ह्मणजे आत्मा श्रवणानें प्राप्त होण्यास योग्य आहे. किंवा श्रवण करण्यास योग्य आहे. इत्यादि प्रकारें त्या शब्दांचा अर्थ करावा.

आतां याविषयीं विवरणाचार्यांचें मत काय आहे, तें सांगतों–" **आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः०** " इत्यादि श्रुतीमध्यें आत्मदर्शना करितां साधनचतुष्टयसंपन्न पुरुषानें मनन व निदिध्यासन या फलोपकारी अंगांसह श्रवण करावें, असें विधान केलें आहे. मनन व निदिध्यासन हीं अंगें असल्यामुळें श्रवण हें येथें अंगी आहे. जें साक्षात् फलाचें साधन आहे, असें सांगितलेलें असतें तें अंगीं होय. यालाच शेषी किंवा प्रधान असेंही ह्मणतात व त्या अंगीच्या जवळच जें साधन अवश्य कर्तव्य ह्मणून सांगितलेलें असतें. पण ज्याचें फल मात्र निराळें सांगितलेलें नसतें तें अंग होय. या अंगालाच शेष किंवा सहकारी असेंही ह्मणतात. हें अंग स्वरूपोपकारी व फलोपकारी असें दोन प्रकारचें आहे. जें अंग अंगीच्या स्वरूपाच्या उत्पत्तीविषयीं उपकारक होतें तें स्वरूपोपकारी अंग होय. यासच मीमांसक सन्निपत्य-उपकारी अंग असें ह्मणतात. जें अंग अंगीपासून उत्पन्न होणाऱ्या फलाच्या उत्पत्तीविषयीं उपकारक असतें तें फलोपकारी अंग होय. यास मीमांसक आरादुपकारी अंग ह्मणतात आतां हीच गोष्ट उदाहरण देऊन स्पष्ट करूं या. वेदान्तशास्त्राचें

श्रवण, प्रमाणविचाररूप असल्यामुळें, ब्रह्मज्ञानरूप फलाचें तें साक्षात् साधन आहे, असें विधान केलें आहे. यास्तव त्यास अंगी असें ह्मणावें. त्या श्रवण-रूप अंगीच्या जवळ ज्यांचें विधान केलें आहे अशीं विवेकादि चार साधनें त्या श्रवणाचीं स्वरूपोपकारीं अंगें आहेत. कारण त्यांचें श्रवणाच्या फलाहून निराळें फल कोठेंही सांगितलेलें नाहीं व तीं श्रवणाच्या स्वरूपाची उत्पत्ति करविणारीं आहेत. त्याचप्रमाणें मनन व निदिध्यासन हीं साधनें अंगी जें श्रवण त्याच्या जवळ सांगितलेलीं असून त्यांचेंही निराळें फल सांगितलेलें नसल्यामुळें व तीं श्रवणाच्या फलांच्या अत्यंत उपयोगीं असल्यामुळें त्यांस फलोपकारी अंगें ह्मणावें. पूर्वोक्त वचनामध्यें मनन व निदिध्यासन या फलोपकारी अंगांसह श्रवण या अंगीचें विधान केलें आहे. यास्तव साधनचतुष्टय संपन्न संन्याशानें ब्रह्मसाक्षात्काराकरितां मनन व निदिध्यासन या अंगांसह श्रवणरूप अंगीचें अवश्य संपादन करावें. श्रवण ब्रह्मसाक्षात्काराचें कारण आहे ही गोष्ट अन्वय व्यतिरेकावरून सिद्ध होते व तो प्रकार पूर्वीं सांगितला आहे.

असो; पण श्रवण करावें, असा जो येथें विधि आहे. तो नियमविधि कीं परिसंख्याविधि आहे ? कारण तो अपूर्व विधि आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. तें कां ह्मणून कोणी विचारील; यास्तव अपूर्व, नियम व परिसंख्याविधींचें दिग्दर्शन करून नंतर त्याचें उत्तर देतों. **"अप्राप्तार्थबोधको विधिः अपूर्वविधिः"** दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें प्राप्त न होणाऱ्या अर्थाचा "करावा" किंवा "करावें" अशा रीतीनें बोध करणारा जो विधि तो अप्राप्त विधि होय. जसें—"**व्रीहीन्प्रोक्षति**" हा विधि अपूर्व विधि आहे. कारण यज्ञसंबंधी व्रीहींचें प्रोक्षण या वचनावाचून दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें प्राप्त नाहीं. अशाप्रकारचें जें जें अप्राप्त—अर्थ बोधक वाक्य असेल तें तें अपूर्व विधिवाक्य आहे, असें समजावें. मात्र या वाक्यांत करावें; द्यावें, इत्यादि प्रकारें विध्यर्थाचा बोध झाला पाहिजे. "**पक्षप्राप्तस्याप्राप्तांशपूरको विधिः नियमविधिः**" एका पक्षीं प्राप्त असलेल्या उपायाच्या अप्राप्त अंशाचें पूरण करणारा जो विधि तो नियम विधि होय. जसें "**व्रीहीनवहन्यात्**" हा नियमविधि आहे. कारण यज्ञसंबंधीं व्रीहीवरील तुष काढून नंतर त्यांचा यज्ञांत उपयोग करावयाचा असल्यामुळें तें तुष कसें काढावें हा

विचार पडतो. तुष काढण्याचे दोन प्रसिद्ध उपाय आहेत. एक-त्यांस उखळांत घालून कुटणें व दुसरा नखानें सोलणें. तुष ह्मणजे धान्यावरील सालपट, कोंडा, भूंस. या दोन उपायांतील कोणत्याही उपायानें इष्टार्थसिद्धि होण्यासारखी असल्यामुळें व यज्ञीय व्रीही शेर, दोन शेर इत्यादि मोठ्या परिमाणाचे नसल्यामुळें त्यांस नखांनीं सोलणें याच सुलभ उपायाची प्राप्ति होते व या प्रसंगीं अवघात ह्मणजे मुसळानें कुटणें या दुसऱ्या पक्षाची अप्राप्ति होते. पण "व्रीहीनवहन्यात्" हें वाक्य या अप्राप्त अंशाचें पूरण करीत आहे. व "व्रीहीस कुटावें" असें ह्मटल्यानें सोलण्याची सहजच निवृत्ति होते. यास्तव हा नियम विधि होय. (**उभयप्राप्तावितरव्यावृत्तिबोधको विधिः परिसंख्याविधिः**) एकाच समयीं दोन पदार्थांची प्राप्ति झाली असतां त्यांतील एका पदार्थाच्या व्यावृत्तीचा बोधक असा जो विधि तो परिसंख्याविधि होय. जसें "**इमामगृभ्णन्रशनामृतस्य**" या मंत्रावरून यज्ञामध्यें घोडा व गाढव या दोघांच्याही रशनेचें ग्रहण करावें, असें प्राप्त झालें असतां "**अश्वाभिधानीमादत्ते**" या वचनानें गाढवाच्या रशनेच्या ग्रहणाची व्यावृत्ति केली आहे. ह्मणजे हें वचन गर्दभरशनेच्या व्यावृत्तीचें विधान करीत असून अश्वरशनेच्या ग्रहणाचें विधान करीत नाहीं. कारण तिचें ग्रहण "**इमामगृभ्णः०**" इत्यादि पूर्वोक्त वचनानेंच सिद्ध आहे. यास्तव "**अश्वाभिधानीमादत्ते**" हें वचन परिसंख्याविधान आहे. आतां नियमविधि व परिसंख्याविधि यांमध्यें इतरनिवृत्ति हा धर्म सारखाच आहे, हें खरें. पण नियमविधीमध्यें इतर निवृत्ति आर्थिक असते व परिसंख्याविधीमध्यें इतर निवृत्ति विधेय असते. आर्थिक ह्मणजे अर्थावरून समजणारी व विधेय ह्मणजे विधिप्राप्त; विधीनें केलेली. पूर्वोक्त नियमविधींत कुटणें व सोलणें या दोघांची प्राप्ति होती व कुटण्याचें विधान केल्यामुळें अर्थात् सोलण्याची निवृत्ति झाली. पण येथें-परिसंख्याविधींत "इमाम०" इत्यादि वचनावरून दोघांच्या रशनेचें ग्रहण करावें, असें प्राप्त होतें व "अश्वाभिधानीमादत्ते" या वचनावरून केवल गर्दभाच्या रशनेची व्यावृत्ति विधेय आहे. ह्मणजे त्या रशनेस घेऊं नये, असें विधान आहे. सारांश याप्रमाणें नियमविधि व परिसंख्याविधि यांमध्यें अतिसूक्ष्म भेद आहे.

याप्रमाणें तिन्ही विधींचें स्वरूप समजलें असतां आतां " **आत्मा श्रोतव्यः** " हा कोणता विधि आहे, तें पाहूं या. हा नियमविधि आहे किंवा परिसंख्याविधि आहे, असें समजावें. कारण श्रवण अपूर्व नसल्यामुळें ह्मणजे तें प्रत्यक्षादि अन्य प्रमाणांनीं प्राप्त असल्यामुळें तो अपूर्वविधि होऊं शकत नाहीं. नियमविधि घेतल्यास साधनसंपन्न जिज्ञासूनें वेदान्तशास्त्राचेंच श्रवण करावें, असा अर्थ होतो व परिसंख्या विधि घेतल्यास त्याचा अर्थ–त्या जिज्ञासूनें वेदान्तावाचून दुसऱ्या कोणत्याही शास्त्राचें श्रवण करूं नये, असा होतो. ह्मणजे पहिल्या अर्थाप्रमाणें इतर शास्त्रांची व्यावृत्ति आर्थिक आहे व दुसऱ्या अर्थाप्रमाणें ती प्रत्यक्ष आहे.

शंका—तुह्मी नियमविधीचें जें लक्षण वर सांगितलें आहे तें " आत्मश्रवण करावें " या विधीमध्यें संभवत नाहीं. कारण जेथें दोन साधनें प्राप्त असतात तेथें अप्राप्त अंशाचें पूरण करणारें वाक्य नियमविधि होतें. पण प्रस्तुत स्थळीं ब्रह्म वेदांतशास्त्रावाचून दुसऱ्या कोणत्याही शास्त्राचा विषय होत नाहीं. त्यामुळें वेदान्तश्रवणाविषयीं नियमविधि संभवत नाहीं. आतां—ब्रह्मसाक्षात्काराकरितां, एका पक्षीं पुराणादि अन्य अध्यात्मग्रंथांचें श्रवणही साधन ह्मणून प्राप्त आहे व त्याच्या निवृत्तीकरितां वेदान्त श्रवणाविषयीं नियमविधि संभवतो–असें ह्मणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण पुराणादि अध्यात्म ग्रंथांचें मूळ वेदान्तच आहे. त्यामुळें त्यांचें श्रवण वेदान्त श्रवणाहून निराळें नव्हे. तर तें सुद्धां वेदान्त श्रवणच होय. बरें, विलासी पुरुषांस विषयप्रधान गायन वगैरे एकापक्षीं प्राप्त आहे व त्याच्या निवृत्तीकरितां हा नियमविधि केला आहे असें ह्मणावें तर तेंही फार वेळ टिकत नाहीं. कारण "मुमुक्षु पुरुषांनीं विषयप्रधान गायनादिकांचें श्रवण करूं नये. " असा निषेध, श्रवणविधीहून भिन्न, असें दुसरेंच एक वाक्य करीत आहे. एका पक्षीं द्वैतशास्त्राच्या श्रवणाची प्राप्ति आहे. यास्तव त्याची निवृत्ति करण्याकरितां येथें नियमविधि प्रवृत्त झाला आहे ह्मणून म्हणावें तर तें ह्मणणें फारसें प्रशस्त नाहीं. कारण द्वैतशास्त्र अद्वैतशास्त्राच्या विरुद्ध असल्यामुळें अद्वैत ब्रह्मज्ञानाचें तें साधनच होत नाहीं. आत्मा प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा विषय होत नसल्यामुळें व अनेक श्रुती " ब्रह्मात्मतत्त्व मन, वाणी, चक्षु इत्यादिकांस गोचर होत नाहीं " असें कंटरवानें सांगत असल्यामुळें एका पक्षीं प्राप्त

असलेल्या प्रत्यक्षादिकांचें निवारण करण्याकरितां हा नियमविधि आहे, असेंही कोणास ह्मणतां येणार नाहीं. तात्पर्य कसाही जरी विचार केला तरी वेदांत–श्रवणामध्यें नियमविधि आहे, असें ह्मणणें संभवत नाहीं व त्याचप्रमाणें दोन साधनांचाच मुळीं अभाव असल्यामुळें त्यांतील एकाच्या निवृत्तीकरितां वेदांत–श्रवणामध्यें परिसंख्याविधि आहे, असेंही ह्मणतां येत नाहीं.

समाधान—अध्यात्म–प्रतिपादक पुराणादि ग्रंथ ब्रह्मसाक्षात्काराचीं स्वतंत्र साधनें होत नाहींत, हें तुमचें ह्मणणें आह्मांस मान्य आहे. पण ते ग्रंथ ब्रह्मसाक्षात्काराचीं स्वतंत्र साधनें आहेत, असें भ्रांतीनें समजून कोणी त्यांचें श्रवण करीत असतात व त्यांच्या दृष्टीनें तीं ब्रह्मसाक्षात्काराचीं स्वतंत्र साधनें आहेत, असें एकापक्षीं होतें आणि भ्रांतीनेंच कां होईना, पण असें मानणाऱ्यांचा समूह फार मोठा आहे. यास्तव त्याची निवृत्ति करण्याकरितां वेदान्त–श्रवणामध्यें नियमविधीचा व त्याचप्रमाणें परिसंख्याविधीचा अंगीकार करणें शक्य आहे. पण एवढ्यानें ज्यांचें समाधान होत नसेल त्यांच्याकरितां आणखीं एक प्रकार सांगून ठेवितों. ब्रह्मनिष्ठ गुरूवाचून स्वतंत्रपणें आपल्याच बुद्धीनें वेदांताचा विचार करूं नये, हें सुचविण्याकरितां येथें नियम व परिसंख्या–विधीचा अंगीकार केला आहे. कारण पूर्वीच्या आचार्यांनींही **नियमः परिसंख्या वा विध्यर्थो हि भवेद्यतः । अनात्मादर्शनेनैव परात्मानमुपास्महे ॥** " असें ह्मटलें आहे. याचा सारांश असा–श्रोतव्यः या विधिवाक्याचा नियम किंवा परिसंख्या हाच अर्थ असल्यामुळें आम्ही अनात्म वस्तूंच्या चिंतनाचा परित्याग करून केवल परमात्म्याचेंच चिंतन करितों. तात्पर्य "श्रोतव्यः" इत्यादि विधि–वाक्य आहे, असें विवरणाचार्यांच्या मताप्रमाणें ठरतें व तेंच आह्मांसही ग्राह्य आहे.

काम्य, नित्य, नैमित्तिक व प्रायश्चित्त या चार प्रकारच्या कर्मांचा विधि संभवतो. पण यांतील "श्रोतव्यः" हा विधि कोणता आहे? प्रायश्चित्त व नैमित्तिक यांच्याविषयीं तर शंकाच नाहीं. पण हा काम्य आहे कीं, नित्य आहे? अशी शंका येणें साहजिक आहे. यास्तव त्यांविषयीं शंका कशी येते तें अगोदर सांगूं. हा काम्यविधि आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. कारण (स्वर्गकामो यजेत) इत्यादि वाक्यांमध्यें स्वर्गादि फलाच्या उद्देशानें यागाचें विधान केलेलें जसें आढळतें तसें येथें अमुक एक फलाच्या उद्देशानें वेदान्ताचें श्रवण

करावें—असं ह्मटलेलें आढळत नाहीं.—श्रवणाचें फल जरी साक्षात् श्रुतीनें सांगितलेलें नसलें तरी रात्रिसत्रन्यायानें त्याची कल्पना करितां येते—असें ह्मणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण गृहस्थांना ब्रह्मज्ञानाची इच्छा असणें अशक्य आहे. फार काय पण ते ब्रह्मज्ञानानें उद्विग्न होत असतात. किंवा ब्रह्मज्ञानाची व त्याच्या योगानें मिळणाऱ्या मोक्षाची त्यांस अतिशय भीति वाटत असते. कारण "**अपि वृन्दावने शून्ये शृगालत्वं स इच्छति । न तु निर्विषयं मोक्षं कदाचिदपि गौतम**" असें, त्यांचा अभिप्राय सुचविणारें, वाक्य आहे. याचा सारांश असा—बा गौतमा, कामी गृहस्थादि पुरुष शून्य अरण्यांत कोल्हा होण्याची इच्छा करील; पण विषयशून्य मोक्षाची इच्छा कधींही करणार नाहीं. हे कामी लोक तत्त्वज्ञाच्या समागमांत कोणी जाऊं लागल्यास "तो बिघडला; खुळावला; कुळास काळिमा लावणारा निपजला; अहो तो काय आतां वेदान्ती झाला आहे; इत्यादि प्रकारें त्याची व त्याच्या बरोबर वेदान्तशास्त्राचीही कशी विटंबना करीत असतात, हें व्यावहारिकांच्या कोणत्याही समाजांत गेल्यास तेथें प्रत्ययास येणारें आहे. शिवाय "**वेदानिमं लोकममुं च परित्यज्यात्मानमन्विच्छेत् ।**" या श्रुतीवरूनही श्रवणाचा मुख्य अधिकार जिज्ञासु संन्याशासच आहे, असें ठरतें. या वचनाचा अर्थ असा—वेद, हा लोक व परलोक यांस सोडून आत्म्याचा शोध करावा. श्रवणावांचून शोध करितां येणें शक्य नाहीं व गृहस्थांस वेद, इहलोक व परलोक सोडा, असें ह्मटल्यास तें पटणारही नाहीं. यास्तव श्रवणाचा मुख्य अधिकार संन्याशासच आहे; या सिद्धांतास कोठेंच बाध येत नाहीं. संन्याशाकरितांच कां होईना, पण हा श्रवणविधि काम्य आहे, ह्मणून ह्मणावें तर तेंही विचाराच्या कसोटीस उतरत नाहीं. कारण काम्य कर्मं न केल्यास कोणालाही दोष लागत नाहीं. पण नित्य कर्मं सोडल्यास नित्यकर्माधिकारी दोषी होतो, असा नियम आहे. श्रवण हा काम्य विधि आहे, असें मानिल्यास त्या विधीनें प्राप्त जें श्रवण तें न केल्यास संन्याशास कोणत्याही प्रकारचा प्रत्यवाय लागतां कामा नये. पण तसें होत नाहीं. कारण "**नित्यं कर्म परित्यज्य वेदान्तश्रवणं विना । वर्तमानस्तु संन्यासी पतत्येव न संशयः ॥**" या वचनामध्यें—नित्यकर्में सोडून वेदान्ताचें श्रवण न करितां रहाणारा संन्याशी पतित होतो,

यांत कांहीं संशय नाहीं.-असें स्पष्ट ह्मटलेलें असल्यामुळें त्यास प्रत्यवायप्राप्ति होते, असें उघड होतें व त्यामुळें हा काम्यविधि आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. बरें हा नित्य विधि आहे ह्मणून ह्मणावें तर तेंही संभवत नाहीं. कारण "यावज्जीव अग्निहोत्राचें अनुष्ठान करावें" अशा अर्थाच्या श्रुतींत जीवन-अवस्थेस निमित्त करून अग्निहोत्राचें अनुष्ठान करण्याविषयीं सांगितलें आहे; व त्यावरून तें नित्य आहे असें ठरतें. पण श्रवणाविषयीं तसें कोणत्याही श्रुतींत सांगितलेलें आढळत नाहीं. श्रवण हें नैमित्तिक किंवा प्रायश्चित्त कर्म आहे अशी कोणास शंकाही येणार नाहीं, असें वर ह्मटलें आहे खरें; पण ती कां येणार नाहीं तेंही स्पष्ट करून सांगतों. नैमित्तिक कर्म निमित्तामुळें प्रवृत्त होतें. अग्निहोत्र्याच्या गृहास आग लागल्यास "गृहदाहेष्टि करावी" असें विधान आहे. पण त्याची प्रवृत्ति गृहदाह हें निमित्त झाल्यासच होते. त्यावांचून होत नाहीं. पण तसा प्रकार या श्रवणविधीमध्यें नाहीं. ह्मणजे श्रवण कोणत्याही निमित्तानें प्राप्त झालेलें नाहीं. तसेंच तें प्रायश्चित्त कर्म आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. कारण "जो अश्वमेध यज्ञ करितो तो ब्रह्महत्येच्या पापांतून मुक्त होतो." या श्रुतिवचनानें ब्रह्महत्येच्या निवृत्त्यर्थ अश्वमेधयज्ञरूप प्रायश्चित्ताचें जसें विधान केलें आहे तसें श्रवणाचें विधान कोणत्याही पापाच्या निवृत्त्यर्थ केलेलें नाहीं. सारांश "श्रोतव्यः" हा विधि आहे, असें जरी ह्मटलें तरी त्या विधीनें प्राप्त जें श्रवण कर्म तें "श्रोतव्यः" या वाक्यांत कोणत्याप्रकारचें आहे हें सांगतां येत नाहीं व त्यामुळें श्रवणाचें विधान केलें आहे, हें ह्मणणें प्रशस्त नव्हे; याप्रमाणें शंका आली असतां तिचें समाधान करावयास पाहिजे.

श्रवण विविदिषा संन्याशास नित्य व गृहस्थास काम्य आहे, कारण—गृहस्थ पुरुषानें अग्निहोत्र, संध्या इत्यादि नित्य कर्में न केल्यास त्यास प्रत्यवाय प्राप्त होतो—हें जसें सांगितलेलें आहे. त्याचप्रमाणें विविदिषा संन्याशासही वेदान्तश्रवण न केल्यास प्रत्यवायप्राप्ति होते, असें सांगितलें आहे व त्यावरून संन्याशास श्रवण नित्य आहे, असें ठरतें. याविषयीं (अरुन्मुखान् यतीन् शालावृकेभ्यः प्रायच्छं) ही श्रुति प्रमाण आहे. या वचनाचा अर्थ असा—मी वेदान्तविचार न करणाऱ्या संन्याशांस मारून कुत्र्यांस समर्पण केलें, हें इंद्राचें वचन आहे. याविषयीं स्मृतिवचनही प्रमाण आहे. व

त्याचा उल्लेख वर शंकेमध्येंच आला आहे. शिवाय "यावज्जीव अग्निहोत्र ठेवावें" असें जीवनास निमित्त करून जसें सांगितलें आहे त्याचप्रमाणें "**आसुप्तेरामृतेः कालं नयेद्वेदान्तचिन्तया।**" ह्मणजे विविदिषा संन्याशानें उठल्यापासून निजेपर्यंत व गुरुसमागम केल्यापासून देहत्यागकरी-पर्यंत वेदान्तशास्त्राच्या विचारामध्यें काल घालवावा. त्यानें आपल्या चित्तांत कामक्रोधादि विकारांस थोडासाही अवकाश देऊं नये.—असें सांगितलें आहे. त्यावरून विविदिषा संन्याशास वेदान्त-श्रवण नित्य आहे; हें सिद्ध होतें. शिवाय आह्मींच असें ह्मणत आहों; पूर्व आचार्यांना ही गोष्ट मान्य नाहीं, असेंही ह्मणतां येणार नाहीं. कारण "**त्वंपदार्थविवेकाय संन्यासः सर्व कर्मणां । श्रुत्याभिधीयते यस्मात्तत्त्यागी पतितो भवेत्।**" असें सांप्रदायिक आचार्यांचें वचन आहे. याचा इत्यर्थ असा—महावाक्यामध्यें "त्वं" ह्मणजे "तूं" असें जें पद आहे त्याच्या अर्थाचा विवेक करावा ह्मणून श्रुतीनें सर्व कर्मांचा संन्यास करण्याविषयीं विधान केलें आहे व त्याप्रमाणें सर्व कर्मांचा त्याग करून त्वंपदार्थाचा विवेक जो करीत नाहीं तो पतित होतो. या ठिकाणीं त्वंपदाचा विवेक ह्मणजे काय तें सांगितलें पाहिजे. तूं या पदाचा वाच्य अर्थ आहे अंतःकरणविशिष्ट चैतन्य व त्याचाच लक्ष्य अर्थ आहे अंतःकरणरहित प्रत्यक्-चैतन्य आणि हा भेद ध्यानांत धरून त्वंपदाचा लक्ष्यार्थ ब्रह्मरूप आहे, असें समजणें हाच त्वंपदार्थविवेक होय. हें वचन श्रीसुरेश्वराचार्यांचें असल्यामुळें व हे वार्तिककार आचार्य आपल्या प्रसिद्ध आचार्यांचें पट्ट शिष्य असल्यामुळें तें वचन सांप्रदायिक आहे व त्यामुळेंच प्रमाणभूत आहे, हें निराळें सांगावयास नको. श्रीसर्वज्ञमहामुनींनीं-ही संक्षेपशारीरकांत—"**कारकस्य करणेन तत्क्षणाद्भिक्षुरेष पतितो भवेद्यथा । व्यञ्जकस्य परिवर्जनात्तथा सद्य एव पतितो भवेदसौ**" ज्याप्रमाणें हा संन्यासी यज्ञादि कर्मांच्या अनुष्ठानानें तत्काल पतीत होतो त्याप्रमाणेंच श्रवणादि न केल्यानें तत्काल पतित होतो.—असें ह्मटलें आहे. सारांश या सर्व विवेचनावरून ज्यानें विविदिषा संन्यास केला आहे अशा जिज्ञासूस श्रवण नित्य आहे व अशा नित्य श्रवणाचें विधान करणारें "**आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः**" इत्यादि वाक्य विविदिषा संन्याशास उद्देशून नित्यविधिवाक्य आहे, असें ठरतें. पण तेंच वाक्य गृहस्थास उद्देशून

काम्यश्रवणाचें विधान करीत असतें. जें कर्म केलें असतां फल मिळतें व न केल्यास प्रत्यवाय लागत नाहीं तें काम्य कर्म होय. स्वर्गाची इच्छा असून त्याच्या ज्योतिष्टोमरूप साधनाचें अनुष्ठान केल्यास पुरुषास स्वर्ग-प्राप्ति होते व न केल्यास दोष लागत नाहीं, असा नियम असल्यामुळें ज्याला स्वर्गाची इच्छा असते तो ज्योतिष्टोमयाग करितो व ज्याला नसते तो करीत नाहीं. त्याचप्रमाणें ज्या गृहस्थास ब्रह्मज्ञानाची इच्छा असेल त्यानें वेदांतश्रवण करावें. ज्याला त्याची इच्छा नसेल त्यानें करूं नये. पण तें न केल्यास कोणत्याही प्रकारच्या प्रत्यवायाची प्राप्ति होत नाहीं. यास्तव गृहस्थांकरितां वेदान्तश्रवण काम्य आहे. आतां—विवेकादि साधनचतुष्टयसंपन्न पुरुषासच ब्रह्मज्ञानाची इच्छा होणें शक्य आहे. पण गृहस्थ साधनचतुष्टय-संपन्न असणें असंभवनीय असल्यामुळें त्याला ब्रह्मजिज्ञासा होणें शक्य नाहीं व त्यामुळें त्याच्या करितां श्रवण काम्य आहे हें ह्मणणें युक्त दिसत नाहीं, असें कदाचित् कोणी ह्मणेल; तर त्याचें समाधान असें—सर्वच गृहस्थ विषय-लंपट असतात, असें नाहीं. त्यांच्यांतील बरेचसे जसे अगदीं बहिर्मुख असतात तसे कांहीं अंतर्मुखही असतात. ह्मणजे कांहीं भाग्यवान् गृहस्थ निष्काम होऊन नित्य व नैमित्तिक कर्में करितात व तींही ईश्वरार्पण करितात. त्यामुळें त्यांचें अंतःकरण शुद्ध होतें; सात्त्विकभाव वाढतो; गुरु, देव व वेदवाक्य यांच्याठायीं निःसीम भक्ति जडते व श्रद्धा वाढते. त्यामुळें शेवटीं तो साधनसंपन्न होऊन त्यालाही ब्रह्मजिज्ञासा होते. ब्रह्म-जिज्ञासा ह्मणजे ब्रह्मास जाणण्याची इच्छा. अशा गृहस्थांकरितां वेदान्तश्रवण काम्य आहे. कारण असें न मानिल्यास गृहस्थाश्रमामध्येंच ज्यांस ब्रह्म-साक्षात्कार झाला आहे अशा पुरुषांस जीवन्मुक्तीकरितां श्रुतिस्मृतीनें जो विद्वत्संन्यास सांगितला आहे तो व्यर्थ होईल. शिवाय ईश्वराचा ज्यांच्यावर अनुग्रह आहे, असे कांहीं भाग्यवान् गृहस्थ आपल्या आश्रमास विहित असलेलीं नित्य कर्में श्रद्धापूर्वक करीत असूनही वेदान्तश्रवणामध्यें अतिशय आसक्त असतात, असा अनुभवही आहे. असो; संन्यासाचे—विविदिषा व विद्वत्—असे दोन प्रकार आहेत; हें पूर्वीं सविस्तर सांगितलें आहे. त्यावरून विद्वत्संन्यास विविदिषासंन्यासाहून भिन्न आहे हें ठरतेंच. पण त्याचे अधिकारी, फल व साधन हीं भिन्न भिन्न असल्यामुळेंही ते दोन भिन्न संन्यास आहेत

असें सिद्ध होतें. विविदिषा संन्यासाचा अधिकारी असतो जिज्ञासु व विद्वत्संन्यासाची अधिकारी असतो तत्त्ववेत्ता. विविदिषासंन्याशाचें फल आहे तत्त्वज्ञान व विद्वत्संन्यासाचें आहे जीवन्मुक्ति. विविदिषासंन्याशास तत्त्वज्ञानाकरितां श्रवण हें साधन अनुष्ठेय असतें व विद्वत्संन्याशास जीवन्मुक्तीकरितां मनोनाश, वासनांचा क्षय इत्यादि साधनांचें अनुष्ठान कर्तव्य आहे. यावरून हे दोन्ही संन्यास भिन्न आहेत, हें निश्चित होतें. आतां जीवन्मुक्तीच मुळीं मिळणें शक्य नाहीं. कारण तिच्या अस्तित्वाविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं, ह्मणून ह्मणावें तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण तिच्या विषयीं स्वानुभव हेंच प्रमाण आहे. श्रुति, स्मृति, इतिहास व पुराण यांमध्येंही तिचा उल्लेख आहे. याविषयीं पुढें विवेचन व्हावयाचें आहे. करितां येथें विस्तार करीत नाहीं. सारांश गृहस्थाश्रमामध्येंच ज्यांस तत्त्वसाक्षात्कार झाला आहे अशा गृहस्थांकरितां विद्वत्संन्यासाच्या अनुरोधानें श्रवणविधि काम्य आहे, असेंच ह्मटलें पाहिजे.

शिवाय वेदान्तश्रवणानें गृहस्थादिकांस फार मोठें पुण्य लागतें, असें शास्त्रानें सांगितलें आहे. कोठें ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. **दिने दिने तु वेदान्तश्रवणाद्भक्तिसंयुतात् । गुरुशुश्रूषया लब्धात्कृच्छ्राशीतिफलं लभेत् ॥** ह्मणजे प्रतिदिनीं भक्तियुक्त गुरुशुश्रूषेमुळें प्राप्त झालेल्या वेदातांचें श्रवण केल्यास त्या श्रोत्यास ऐशीं कृच्छ्रांचें फल मिळतें. वेदान्त श्रवण न केल्यास प्रत्यवाय लागत नाही हें खरें आहे. पण ज्याला आत्मज्ञान नसतें त्याची मोठी हानी होते, असें श्रुत्यादि प्रमाणग्रंथांत सांगितलें आहे. त्यावरून गृहस्थादिकांनीं आत्मज्ञान अवश्य संपादन करावें, असें ठरतें.

कांहीं आचार्य याविषयीं असें ह्मणतात—वेदान्ताच्या श्रवणाचा अधिकार विवेकादिसाधनचतुष्टयसंपन्न संन्याशासच आहे. गृहस्थांस त्या श्रवणाचा अधिकार मुळींच नाहीं. उपनिषदांतून याज्ञवल्क्य, जनक इत्यादि गृहस्थांस तत्त्वज्ञान झालें होतें, असा उल्लेख आहे खरा. पण त्या उपनिषदांतील उपाख्यानांचें तात्पर्य ब्रह्मात्मबोधामध्यें आहे. स्वतः त्या उपाख्यानामध्यें नाहीं. यास्तव आम्ही असें ह्मणतों कीं, श्रुति व आचार्य यांच्या वचनांवरून संन्यास-आश्रम हें श्रवणाचें अंग आहे, असें सिद्ध होतें व अंगावांचून अंगीची सिद्धि कधींही होत नाहीं; असा नियम आहे. तेव्हां साधनसंपन्न संन्याशावांचून दुसऱ्या कोणाचाही श्रवणाविषयीं अधिकार नाहीं. आतां श्रुति व

आचार्य यांचीं अशा प्रकारचीं वचनें कोठें आहेत, ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. "ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति" ह्मणजे सर्व लौकिक–वैदिक व्यापार सोडून केवल ब्रह्मपरायण होऊन राहिलेला जो ब्रह्मसंस्थ पुरुष असतो; त्यालाच मोक्षाची प्राप्ति होते; अशा अर्थाच्या श्रुतीचें व्याख्यान करितांना श्रीभाष्यकारांनीं संन्याशासच ब्रह्मनिष्ठेचा अधिकार आहे, असें सिद्ध केलें आहे. त्याचप्रमाणें श्रीसुरेश्वराचार्यांनींही "त्यक्ताशेषक्रियस्यैव संसारं प्रजिहासतः । जिज्ञासोरेव चैकात्म्यं त्रय्यन्तेष्वधिकारिता ॥" असें ह्मटलें आहे. याचा भावार्थ असा—ज्यानें संपूर्ण क्रियांचा त्याग केला आहे व जो संसार दुःखरूप आहे, असें समजून त्याचा त्याग करण्याची इच्छा करीत आहे, अशा जिज्ञासूचाच वेदान्तामध्यें अधिकार आहे आणि त्यासच आत्मा व ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान होतें. तसेंच अतः संन्यस्य कर्माणि सर्वाण्यात्मावबोधतः । हित्वाऽविद्यां धियैवेयात्तद्विष्णोः परमं पदम् ॥ वेदानिमं लोकममुं च परित्यज्यात्मानमन्विच्छ । अशीं श्रुतिवचनें आहेत. यांचा अर्थ—सर्व कर्मांचा संन्यास करून आत्मज्ञानाच्या योगानें अविद्येचाही परित्याग केल्यावर त्या अधिकारी पुरुषास मोक्षरूप विष्णूच्या परम पदाची प्राप्ति होते. वेदानें ज्याचें प्रतिपादन केलें आहे अशा अग्निहोत्रादि कर्म–समूहास सोडून व त्याचप्रमाणें इह लोक व परलोक यांचा परित्याग करून तूं आत्म्याच्या प्राप्तीची इच्छा कर. या सर्व प्रमाणांवरून संन्याशासच श्रवणाचा अधिकार आहे, असें ठरतें व त्यामुळें श्रवण संन्याशास नित्य आहे व गृहस्थास काम्य आहे हें ह्मणणें संभवत नाहीं. यास्तव ज्याप्रमाणें गृहस्थांस अग्निहोत्र नित्य व काम्यही असतें तसेंच संन्याशासही श्रवण नित्य व काम्यरूप आहे असें समजावें. ह्मणजे वर सांगितलेल्या आचार्यांच्या वचनाशीं व श्रुतीशीं विरोध येणार नाहीं.

पूर्वी वैराग्याचे अपर व पर असे दोन प्रकार आहेत असें सांगितलें होतें. व त्यांतील अपर वैराग्याचें निरूपण करून त्याच्या कमि–अधिक प्रमाणाप्रमाणें संन्याशांचेंही भेद कसे होतात तें सांगितलें व प्रसंगोपात्त श्रवणादि विधींचाही विचार केला. आतां पर वैराग्याचें निरूपण करितों. "गुणेषु वैतृष्ण्यं परवैराग्यं" सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांच्या

१३–५८५–२०००

परिणामरूप अशा या लोकच्या व परलोकच्या सर्व विषयांविषयीं निस्तृष्ण होणें हेंच पर वैराग्य होय. याविषयीं भगवान् पतंजलींनींही (**तत्परं पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यं**) असें ह्मटलें आहे. या योगसूत्राचा अर्थ असा–प्रत्यक्–आत्म्याच्या ज्ञानानें या साधकास गुणपरिणामरूप सर्व विषयांविषयीं कंटाळा येणें ह्मणजे ते नकोत, असें वाटणें हेंच पर वैराग्य होय. हें वैराग्य निर्विकल्प समाधीचें अंतरंग साधन आहे, याविषयींही पतंजलींचें सूत्र आहे तें असें–तीव्रसंवेगानामासन्नः समाधिः । ह्मणजे त्या पर वैराग्ययुक्त पुरुषास असंप्रज्ञात समाधि त्वरित प्राप्त होते. सारांश ऐहिक व पारलौकिक विषयांविषयीं काकविष्ठेप्रमाणें निरिच्छ होणें हेंच पर वैराग्याचें लक्षण आहे.

येथवर विषयांतर करून प्रासंगिक प्रकरणाचें निरूपण केलें. आतां पुनरपि प्रकृत विषयाकडे वळतों. शब्द–तात्पर्याविषयीं वर निरूपण चाललें होतें व वेदान्त वाक्यांच्या तात्पर्याचा निर्णय उपक्रमोपसंहारादि सहा लिंगांवरून होतो, इतकें सिद्ध झालें होतें. त्या तात्पर्यबोधक सहा लिंगांचाही सविस्तार विचार होऊन गेला आहे. तीं सहा लिंगें वेदांत वाक्यांच्या तात्पर्याचा निर्णय करण्यापुरतींच उपयोगाचीं आहेत असें नाहीं, तर कर्मकांडाच्या वाक्यांच्या तात्पर्याचा निर्णयही त्यांच्यावरूनच होतो आणि अशा प्रकारच्या तात्पर्याची अनुपपत्ति हेंच लक्षणेचें बीज आहे. ह्मणजे शब्द किंवा वाक्य यांचें तात्पर्य वाक्यार्थाशीं किंवा प्रकरणाशीं न जुळणें हेंच लक्षणेचें उत्पादक आहे. अर्थात् तात्पर्य न जुळल्यामुळें लक्षणा करावी लागते. तात्पर्य अनुपपन्न कसें होतें हें त्या त्या लक्षणेच्या निरूपणप्रसंगीं सांगितलेंच आहे.–एका पदाच्या अर्थाचा दुसऱ्या पदाच्या अर्थाशीं संबंध (ह्मणजे अन्वय) अनुपपन्न होणें (ह्मणजे न जुळणें) हेंच लक्षणेचें बीज आहे. जसें–" गंगेवर गवळ्याचा वाडा " या उदाहरणांत गंगापदाच्या शक्य अर्थाशीं " गवळ्याचा वाडा " या शब्दाच्या अर्थाचा अन्वय न झाल्यामुळेंच गंगापदाची तीराचे ठायीं लक्षणा करावी लागते. या न्यायानें सर्वत्र अन्वयानुपपत्ति हेंच लक्षणेचें बीज ठरवावें–असें न्यायशास्त्रकार ह्मणतात. पण तें त्यांचें ह्मणणें आह्मां वेदान्त्यांस संमत नाहीं. अन्वयाची अनुपपत्ति हेंच जर सर्वत्र लक्षणेचें बीज मानिलें तर कोणा यष्टिधारक पुरुषास भोजन घालण्याच्या उद्देशानें " यष्टींचा प्रवेश करीव " असें आप्तानें

उच्चारिलेलें वाक्य ऐकून ऐकणारा त्या यष्टिपदाची लक्षणा पुरुषांमध्यें जी करीत असतो ती अनुपपन्न होईल. कारण प्रवेश करविणें या क्रियेशीं पुरुषांचा जसा अन्वय होतो तसा यष्टींचाही होऊं शकतो. ह्मणजे अन्वय होत नसल्यास लक्षणा करावी लागते हें ह्मणणें येथें लागू पडत नाहीं. तर यष्टीच्या प्रवेशामध्यें येथें वक्त्याचें तात्पर्य नसल्यामुळें व प्रकरण भोजनाचें असल्यामुळें यष्टि या शब्दाचा प्रवेशक्रियेशीं जरी अन्वय होत असला तरी तो सोडून त्याची पुरुषामध्यें लक्षणा करावी लागते. यास्तव "अन्वयाची अनुपपत्ति लक्षणेचें बीज आहे" हें ह्मणणें सर्वत्र लागू पडत नसल्यामुळें तात्पर्यानुपपत्ति हेंच लक्षणेचें बीज आहे, असें ठरविलें पाहिजे. हें बीज सर्व प्रकारच्या लक्षणांमध्यें लागू पडतें. तसेंच नैयायिक शक्तिवृत्तीप्रमाणें लक्षणावृत्तीही केवल पदामध्यें असते, असें मानितात. लक्षणा--वृत्ति वाक्यामध्यें असते हें मीमांसकांचें ह्मणणें त्यांस मान्य नाहीं. यास्तव त्याविषयीं आमचें ह्मणणें काय आहे, तें सांगतों.

लक्षणा केवल पदामध्येंच होते, असें नाहीं. तर ती वाक्यामध्येंही होते. कशी ह्मणून विचाराल तर सांगतों "गंभीर नदीवर गवळीवाडा आहे" या पदसमूहरूप वाक्याची तीराचे ठायीं लक्षणा होते, असें आह्मांस मान्य आहे. आणि लक्षणा वाक्यामध्येंही होते, असें मान्य असल्यामुळें, अर्थवाद वाक्यांची स्तुतीमध्यें लक्षणा होते--असें ह्मणतां येतें. विधिवाक्यावरून प्राप्त अर्थाची स्तुति करणारें जें वाक्य त्यास अर्थवाद-वाक्य ह्मणावें. जसें "**वायव्यं श्वेतमालभेत भूतिकामः**" हें विधिवाक्य आहे. कारण या वाक्यांत--ज्यास ऐश्वर्याची इच्छा असेल त्यानें वायु ही आहे देवता ज्याची अशा शुभ्र पशूचें आलभन करावें--असें विधान केलें आहे व त्याच्या पुढेंच "**वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता**" ह्मणजे वायुही मोठी वेगवाली देवता आहे, असें ह्मटलें आहे. यास्तव हें वाक्य अर्थवाद--वाक्य आहे व त्याची लक्षणा विधिवाक्यानें प्राप्त जो-श्वेत पशूचें आलभनरूप-अर्थ त्याच्या स्तुतीमध्यें लक्षणा होते. गुणी पदार्थांतील गुणांचें वर्णन करणें हीच स्तुति होय; हें प्रसिद्ध आहे. आतां पदामध्येंच लक्षणा असते, वाक्यामध्यें नसते, असें ह्मटल्यास अर्थवाद वाक्यांतील एका पदाच्या लक्षणेनेंच स्तुतिरूप अर्थाचा बोध होऊन दुसरीं पदें व्यर्थ होतील. यास्तव त्या पदसमूहरूप वाक्याचीही स्तुतीमध्यें लक्षणा मानिली पाहिजे. "गंभीर नदीवर गवळी वाडा"

या लौकिक वाक्यांतील गंभीर व नदी या दोन पदांच्या समुदायरूप वाक्याची तीरावर लक्षणा होते; हें वाचकांच्या लक्षांत आलेंच असेल. असो; याप्रमाणें वाक्यामध्यें लक्षणा होत असल्यामुळेंच मीमांसकांनीं अर्थवाद वाक्यांची विधिवाक्यांशीं पदैकवाक्यता मानिली आहे. आकांक्षेमुळें पदाचा विधिवाक्यांशीं अन्वय होणें हीच पदैकवाक्यता होय. अर्थवाद वाक्यें एक पदरूप नसतात तर पदांच्या समूहरूप ह्मणजे वाक्यरूप असतात, हें खरें आहे. पण तीं अर्थवाद वाक्यें स्तुतिरूप एका पदार्थाचा बोध करविणारीं असल्यामुळें त्यांस पदस्थानीय ह्मटलें जातें व अशा पदरूप अर्थवादाची जी विधिवाक्याशीं एकवाक्यता तीच पदैकवाक्यता होय. "वायव्यं श्वेतं०" इत्यादि विधिवाक्याशीं "वायुर्वै क्षेपिष्ठा०" इत्यादि अर्थवादवाक्याची पदैकवाक्यताच आहे. आणि ज्या वाक्यांचें आपल्या आपल्या अर्थामध्यें तात्पर्य असतें त्या वाक्यांचा अंग-अंगीभाव असल्यामुळें जी त्यांची एकवाक्यता होते ती वाक्यैकवाक्यता होय. जसें "दर्शपौर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत" ह्मणजे ज्याला स्वर्गाची इच्छा असेल त्यानें दर्शपौर्णमास याग करावा. या वाक्यांत दर्शपूर्णमास नामक अंगी यज्ञाचें विधान केलें आहे व पुढें त्याचप्रकरणामध्यें "समिधो जयति" ह्मणजे समिधांचा होम करितो; या वाक्यांत अंगयज्ञाचें विधान केलें आहे. अंगी-यागास अंग-यागाची अवश्य अपेक्षा असते. यास्तव या दोन वाक्यांची एकवाक्यता-समिधादिक अंगयागयुक्त दर्शपूर्णमासरूप अंगी याग करावा—अशी होते व अशा रीतीनें अंगबोधक वाक्याची अंगिबोधक वाक्याशीं एकवाक्यता होणें याचेंच नांव वाक्यैकवाक्यता होय. अथवा पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें तात्पर्यज्ञान वाक्यार्थ—ज्ञानाचें जसें कारण होतें तसेंच अवांतर वाक्याचें अर्थज्ञानही महावाक्याच्या अर्थज्ञानाचें कारण होतें. कारण अवांतर वाक्याच्या अर्थाचें ज्ञान झाल्यावाचून महावाक्यांच्या अर्थाचें ज्ञान होत नाहीं. अवांतर वाक्य म्हणजे मुख्य किंवा महावाक्याहून भिन्न असें वाक्य.—सारांश, शक्ति व लक्षणा या दोन्ही वृत्तींचें, आकांक्षेचें, योग्यतेचें, आसत्तीचें, तात्पर्याचें व व अवांतर वाक्याच्या अर्थाचें ज्ञान वाक्यार्थाचें सहकारी असतें, आणि या सर्व सहकारी ज्ञानांनीं संपन्न असलेलें वाक्य परोक्ष व अपरोक्ष शाब्दप्रमेचें उत्पादक होतें. म्हणजे अशा प्रकारच्या वाक्यापासून परोक्ष व अपरोक्ष

शाब्दप्रमा होते. जें वाक्य परोक्ष अर्थाचें प्रतिपादन करीत असतें तें, परोक्ष-प्रमोत्पादक वाक्य होय. जसें—" **स्वर्गकामो यजेत । सदेव सोम्य इदमग्र असीत् । दशमोऽस्ति** । म्हणजे ज्याला स्वर्गाची इच्छा असेल त्यानें यज्ञ करावा. हे प्रियदर्शन श्वेतकेतो! हें जग, सृष्टीच्यापूर्वी सद्रूपच होतें. तुमच्यांतील दहावा मनुष्य आहे. हीं वाक्यें परोक्ष अर्थाचें प्रतिपादन करीत असल्यामुळें परोक्षप्रमोत्पादक आहेत. या उदाहरणाकारितां दिलेल्या वाक्यांतील पहिलें वाक्य कर्मकांडमय वेदांतील; दुसरें उपनिषदांतील व तिसरें लौकिक आहे. पहिल्यांत परोक्ष स्वर्गाचें, दुसऱ्यांत परोक्ष सत्–रूप ब्रह्माचें व तिसऱ्यांत परोक्ष दहाव्या पुरुषाचें प्रतिपादन केलें आहे. पण अर्थामध्यें परोक्षपणा कसा असतो हें आतां स्पष्ट करून सांगतों. (योग्यविषयस्यानावृतसंवित्तादात्म्याभावः परोक्षत्वं) म्हणजे योग्य विषयाचें अनावृत साक्षीचैतन्याशीं तादात्म्य न होणें यासच परोक्षत्व म्हणतात. अनावृत साक्षीचैतन्य म्हणजे अज्ञानाच्या आवरणानें रहित असें साक्षीचैतन्य. जसें स्वर्गादि योग्य विषयांचें आवरणशून्य साक्षीशीं तादात्म्य होत नाहीं. यास्तव त्या स्वर्गादि विषयांस परोक्ष म्हणतात. ज्या वेळीं अंतःकरणवृत्ति, समोर असलेल्या कागद, लेखणी, दौत इत्यादि पदार्थांच्या आकाराची होत नाहीं त्यावेळीं त्या योग्य विषयांचें अनावृतसाक्षीशीं तादात्म्य होत नसल्यामुळें ते पदार्थही परोक्ष असतात. म्हणजे त्यांसही परोक्ष म्हणतात. असो; या परोक्षाच्या लक्षणांत विषयास योग्य हें विशेषण दिलें आहे. त्यामुळें प्रत्यक्ष ज्ञानास योग्य नसलेल्या धर्म व अधर्म यांचे ठायीं लक्षणाची जी अव्याप्ति होत होती तिचें निवारण झालें. कारण लक्ष्याच्या कांहीं भागांत न रहाणें हें अव्याप्त लक्षणाचें चिह्न होय. धर्म व अधर्म यांचें अनावृत साक्षीचैतन्याशीं तादात्म्य आहे; पण ते प्रत्यक्ष—योग्य नाहींत. यास्तव योग्य हें विशेषण विषयास दिलें असतां धर्म व अधर्म यांच्याठायीं परोक्षत्व संभवतें. कारण जे प्रत्यक्ष योग्य पदार्थ असतील त्यांचें अनावृतसाक्षीशीं तादात्म्य न होणें हेंच त्यांचें परोक्षत्व असल्यामुळें प्रत्यक्षास योग्य नसलेल्या धर्माधर्मांचें साक्षीशीं जरी तादात्म्य असलें तरी त्यांच्या परोक्षत्वास बाध येत नाहीं. कारण साक्षींशीं तादाम्य एवढा एक धर्म जरी त्यांच्या ठायीं असला तरी प्रत्यक्ष-योग्यत्व हा परोक्षत्वाची हानि करणारा दुसरा धर्म त्यांच्या ठायीं नसल्यामुळें

त्यांच्या परोक्षत्वाची हानि होत नाहीं. ह्मणजे धर्म व अधर्म हेही परोक्षच होत. अर्थात् परोक्षाच्या लक्षणावर, योग्य हें पद न घातल्यामुळें, जो अव्याप्ति (ह्मणजे धर्माधर्मांतील परोक्षापणामध्यें न राहणें हा) दोष येत होता तो नाहींसा झाला. असा परोक्ष अर्थ, प्रमेचा विषय असणें, हेंच प्रमा-ज्ञानांतील परोक्षत्व होय. जसें-स्वर्ग आहे; हा धार्मिक आहे; हा अधार्मिक आहे; तुमच्यांतील दहावा आहे; इत्यादि वाक्यांवरून उत्पन्न होणारें जें प्रमाज्ञान त्याचा विषय-स्वर्ग, धर्म, अधर्म व दहावा-आहे व अशा रीतीनें ज्ञानाचा विषय परोक्ष असणें हेंच त्याचें परोक्षत्व होय. किंवा विषय-चैतन्याहून प्रमाणचैतन्यानें भिन्न असणें ह्राच त्या प्रमाज्ञानांतील परोक्षपणा होय. जसें- " स्वर्ग आहे " इत्यादि वाक्यांवरून उत्पन्न झालेलें वृत्ति-अवछिन्न प्रमाणचैतन्य स्वर्गादि विषय-अवछिन्न चैतन्याहून भिन्न आहे. ह्मणजे ज्याप्रमाणें हा कागद असें कोणी म्हटलें असतां, तें वाक्य कानीं पडतांच ऐकणारा त्याच्याकडे पहातो व त्या बरोबर प्रमातृ-चैतन्य प्रमाण-चैतन्य व विषय चैतन्य हीं तिन्हीं चैतन्यें एकरूप होतात त्याप्रमाणें " स्वर्ग आहे " हें वाक्य ऐकतांच होत नाहीं. कारण त्या वाक्यावरून उत्पन्न होणारी जी वृत्ति तिच्यांतील चैतन्य स्वर्ग या पदार्थानें मर्यादित झालेल्या चैतन्याशीं तादात्म्य पावत नाहीं. ह्राच त्या स्वर्गादिकांविषयींच्या ज्ञानांतील परोक्षपणा होय. अनुमिति इत्यादि दुसऱ्या ज्ञानामध्येंही असाच परोक्षपणा असतो. परोक्ष ज्ञानामध्यें अंतःकरणाची वृत्ति विषयप्रदेशीं जात नाहीं. तर ती अंतःकरणामध्येंच रहात असते. त्यामुळें विषय व वृत्ति या चैतन्याच्या उपाधि भिन्न भिन्न स्थळीं असल्यामुळें त्यांनीं मर्यादित झालेल्या चैतन्याचाही अभेद होत नाहीं.

जें वाक्य अपरोक्ष अर्थाचें प्रतिपादन करणारें असतें तें अपरोक्ष प्रमोत्पादक होय. जसें-तूं दहावा आहेस; तें तूं आहेस इत्यादि वाक्यें अपरोक्ष अर्थाचें प्रतिपादन करणारीं असल्यामुळें अपरोक्ष प्रमोत्पादक आहेत. पण अपरोक्ष म्हणजे काय हें अगोदर समजलें पाहिजे. यास्तव अपरोक्षत्वाचें लक्षण सांगतों-" योग्यविषयस्यानावृतसंवित्तादात्म्यं अपरोक्षत्वं " ह्मणजे प्रत्यक्षास योग्य अशा विषयाचें आवृत न झालेल्या साक्षि चैतन्याशीं तादात्म्य होणें, हेंच अपरोक्षत्व होय. जसें-हा कागद आहे, असें समजलें असतां

वृत्ति कागदाच्या आकाराची होते व त्यामुळें कागदानें मर्यादित झालेल्या चैतन्याचा अनावृत साक्षी–चैतन्याशीं अभेद होतो. हाच त्या कागदाचा अपरोक्षपणा होय. आतां वर सांगितल्याप्रमाणें धर्म व अधर्म यांचें अज्ञानानें आच्छादित न झालेल्या चैतन्याशीं तादात्म्य झालेलें असतें हें खरें; पण लक्षणामध्यें विषयास योग्य हें विशेषण दिलेलें असल्यामुळें व धर्माधर्म प्रत्यक्ष योग्य नसल्यामुळें लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाहीं. लक्षणानें अलक्ष्यामध्यें असणें हीच त्याची अतिव्याप्ति होय. येथें लक्ष्य आहे अपरोक्षत्व; लक्षण आहे योग्यविषयाचें अनावृत साक्षितादात्म्य. आणि अलक्ष्य आहे परोक्षत्व. योग्य हें विशेषण लक्षणांत नसतें तर अनावृत साक्षितादात्म्य हा गुण धर्माधर्मादिकांमध्येंही असल्यामुळें त्यांच्या ठिकाणींही लक्षण जातें व त्यांसही अपरोक्ष म्हणण्याचा प्रसंग येतो. पण वस्तुतः ते आहेत परोक्ष म्हणजे अलक्ष्य. पण योग्य असें विषयास विशेषण दिल्यानें ती अतिव्याप्ति टळते. वेदान्त–सिद्धान्ताप्रमाणें पाहूं गेल्यास एक चैतन्यच नित्य अपरोक्ष आहे; असा निश्चय होतो, व त्यामुळें साक्षिचैतन्य अनावृत आहे व विषयचैतन्य आवृत आहे, असा भेद करणें उचित नव्हे हें खरें. पण विषय अंतःकरण इत्यादि उपाधींच्यामुळें तो भेद होतो; स्वाभाविक नव्हे; असें वर सांगितलेंच आहे. कागद, लेखणी, शब्द, गंध इत्यादि विषयांविषयीं संशय अनवभास, विपर्यय होतात, असा अनुभव येतो व अंतःकरण ही ज्याची उपाधि आहे त्या साक्षिचैतन्याविषयीं संशय कोणासही येत नाहीं. त्यामुळें विषयचैतन्य आवृत असतें व साक्षिचैतन्य अनावृत असतें, असें म्हटलें आहे. एखाद्या समोर असलेल्या पदार्थाविषयीं "हा अमुक आहे कीं अमुक" असें वाटणें हा संशय होय. जसें-समोर खांब आहे. पण अंधकारादि निमित्तांमुळें त्याचें स्पष्ट ज्ञान न होतां हा खांब आहे कीं, दुसरा कोणी (चोर) आहे, असें वाटणें हा संशय होय. अनवभास म्हणजे न भासणें; जगामध्यें असंख्य पदार्थ आहेत. फार लांब कशाला? पण आपण ज्या घरांत रहातों तेथेंही आपल्या आसपास अनेक पदार्थ आहेत. पण त्यांचें ज्ञान अम्हांस एकसारखें कधींच होत नाहीं. तर ज्यावेळीं आपण त्यांच्या ज्ञानाविषयीं वृत्तिद्वारा प्रयत्न करितों तेव्हां त्यांचें आम्हांस ज्ञान होतें. व तेंही फारवेळ टिकतें, असें नाहीं. तर दुसरी वृत्ति उत्पन्न झाली

की, तें पार कोठें नाहींसें होतें. अर्थात् ज्यावेळीं पदार्थांच्या आकाराची वृत्ति नसते त्यावेळीं त्याचा अनवभास होतो. तसाच विषयांचा विपर्यय ह्मणजे तो एक प्रकाराचा असतां दुसऱ्या प्रकारचा भासणें. ह्मणजे पुढें दोरी असतांना तो साप आहे, असा भास होणें. असो; हे दोष विषयांचे ठायींच प्रतीत होतात. चैतन्याचे ठायीं ते कधींच आढळत नाहींत. संशयादि तीन दोष अज्ञानाचीं कार्यें आहेत, हें प्रसिद्ध आहे. यास्तव जेथें संशयादि आढळतात तेथेंच अज्ञानाचें आवरण आहे व जेथें ते आढळत नाहींत तेथें अज्ञानाचें आवरण नाहीं, असें ह्मणणें उचितच आहे. आणि असा प्रकार असल्यामुळें विषयचैतन्यास आवृत चैतन्य व साक्षिचैतन्यास अनावृत चैतन्य ह्मणतात. शिवाय साक्षिचैतन्य अनावृत आहे असें ह्मणण्यास आणखीं एक सबल कारण आहे. तें जर अनावृत नसतें ह्मणजे विषयचैतन्याप्रमाणें तेंही जर अज्ञानानें आवृत असतें तर जगांतील कोणत्याही वस्तूचें भान झालें नसतें. ह्मणजे जग हा आंधळ्यांचा बाजार झाला असता. कारण साक्षिचैतन्यासही आवृत मानल्यावर जगांतील पदार्थांचें प्रकाशन करणारेंच कोणी रहात नाहीं. यास्तव साक्षिचैतन्यास अनावृत मानण्यांतच शहाणपणा आहे.

परोक्ष व अपरोक्ष या दोन्ही शब्दांच्या लक्षणांत व पूर्वींही पुष्कळ वेळां तादात्म्य हा शब्द आला आहे. पण त्याचा अर्थ व्हावा तसा स्पष्ट झालेला नाहीं. प्रथम परिच्छेदांत थोडासा उल्लेख केला आहे. पण त्याचा अधिक चांगल्यारीतीनें बोध होण्याकरितां येथें विस्तार करितों. " तद्भिन्नत्वे सति तदभिन्नसत्ताकत्वं तादात्म्यं " एक पदार्थ दुसऱ्या पदार्थाहून भिन्न आहे, असें तर वाटतें; पण त्याची सत्ता त्या दुसऱ्या पदार्थाच्या सत्तेहून भिन्न नसते; असा प्रकार असणें हेंच त्या दोघांचें तादात्म्य होय. जसें–मातीची घागर, वस्त्र इत्यादि पदार्थांचें त्यांच्या–माती, तंतु इत्यादि–उपादान कारणाशीं तादात्म्य आहे. पण ही घागर, हें वस्त्र, इत्यादि प्रकारें प्रतीति येत असल्यामुळें घागर, वस्त्र इत्यादि पदार्थ आपल्या उपादान कारणाहून भिन्न आहेत, असें वाटतें. पण त्यांची सत्ता त्यांच्या कारणाच्या सत्तेहून भिन्न नाहीं. यास्तव ह्या कार्यरूपी पदार्थांचें आपल्या आपल्या उपादान कारणाशीं तादात्म्य आहे. याच न्यायानें भासलेल्या रूप्याचें आपल्या अधिष्ठानाशीं तादात्म्यच असतें.

आणि त्याचप्रमाणें जेव्हां अंतःकरणाची वृत्ति इंद्रियांच्या द्वारा बाहेर पडून विषयाकार झालेली नसते तेव्हां विषय आपल्या आकारानें मर्यादित झालेल्या चैतन्याचे ठायीं अध्यस्त असतात. पण जेव्हां ती वृत्ति बाहेर पडून विषयाकार होते तेव्हां वृत्ति व विषय या दोन उपाधी एका प्रदेशीं स्थित असल्यामुळें त्या उपाधींनीं युक्त असलेल्या चैतन्यांचीही एकता होते व त्यामुळें वृत्ति–अवच्छिन्न चैतन्य; अंतःकरणयुक्त प्रमातृ–चैतन्य; अंतःकरण या उपाधीनें युक्त असलेलें साक्षि चैतन्य व विषय–चैतन्य या: सर्वांचें ऐक्य होतें आणि जेव्हां या चारी प्रकारच्या चैतन्यांचें ऐक्य होतें तेव्हां विषय साक्षी-चैतन्याचे ठायीं अध्यस्त होतात. ह्मणजे अशा वेळीं कागद, लेखणी, दौत इत्यादि विषयांचें अधिष्ठान सर्वगामी चैतन्य नसून साक्षिचैतन्य असतें. आरोपित पदार्थांची सत्ता अधिष्ठानाच्या सत्तेहून पृथक् नसते; असा न्याय आहे व त्याचा उल्लेख वर आलाच आहे. सारांश याप्रमाणें विषयांची सत्ता अधिष्ठान जें साक्षिचैतन्य त्याच्या सत्तेहून भिन्न नसणें हेंच त्यांचें तादात्म्य होय व अशा प्रकारचें तादात्म्य हाच घटादि पदार्थांतील अपरोक्षपणा होय. अशा अपरोक्षप्रमेचें प्रतिपादन करणारें वाक्य अपरोक्ष-प्रमोत्पादक आहे. "तूं दहावा आहेस" या वाक्यांत दहावा पुरुष तूं या पदाच्या अर्थाहून भिन्न नाहीं. यास्तव तो अपरोक्षच होय. त्यामुळें त्या अपरोक्ष अर्थाच्या प्रतिपादक वाक्यावरून 'मी दहावा आहें' असें अपरोक्ष ज्ञान होतें.

आतां-वाक्यावरून परोक्ष ज्ञानच होतें व त्याचा अपरोक्ष साक्षात्कार मनाच्या द्वारा होतो. कारण परोक्ष ज्ञान उत्पन्न करणें हा वाक्याचा स्वभावच आहे. यास्तव, तूं दहावा आहेस, या वाक्यावरूनही प्रथम परोक्ष ज्ञान होतें व नंतर मनाच्या ह्मणजे अंतरिंद्रियाच्या द्वारा अपरोक्ष साक्षात्कार होतो, असें समजावें. ह्मणजे जें जें प्रत्यक्षज्ञान तें तें इंद्रियजन्य असावें लागतें, या नियमास बाध येणार नाहीं व मनरूपी इंद्रियास मानल्यावर आत्मा, व आत्म्यावर असणारे सुखदुःखादि गुण यांच्या प्रत्यक्षज्ञानाविषयीं शंका रहात नाहीं.—इत्यादि कांहीं तार्किक ह्मणतील. पण मन हें इंद्रियच नव्हे, असें आम्ही पूर्वीं ठरविलें आहे. त्यामुळें तें सुखदुःखादिकांच्या साक्षात्काराचें व 'मींच दहावा आहें' या अपरोक्ष साक्षात्काराचें साधन होऊं शकत नाहीं.

शंका—प्रत्यक्ष प्रकरणांत मन इंद्रिय नव्हे, असें तुह्मी ह्मटलें आहे हें खरें; पण तें बरोबर नाहीं. कारण मन इंद्रिय आहे ही गोष्ट स्मृति व अनुमान यांवरून सिद्ध होते. कशी ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. भगवद्गीतेसारख्या सर्वमान्य स्मृतींत " इंद्रियाणि दशैकं च " असें ह्मटलें आहे. उत्तरमीमांसेंत इंद्रियें अकरा आहेत, असें भाष्यकारांनींही ठरविलें आहे व–सुखादिसाक्षात्कार इंद्रियांच्या द्वाराच होत असतो. कारण तो जीवाच्या आश्रयानें असणारी अपरोक्षप्रमा आहे. जी जी जीवाश्रय अपरोक्षप्रमा असते ती ती इंद्रियद्वारा होणारी असते. जशी रूपाची उपलब्धि-हें अनुमान. तेव्हां अशीं प्रबल प्रमाणें असतांना मन इंद्रियच नव्हे, असें ह्मणणें योग्य नाहीं.

समाधान—तुह्मी जें स्मृतिवाक्य प्रमाण ह्मणून पुढें आणीत आहां तें अन्य स्मृति व श्रुति यांनीं बाधित होत असल्यामुळें, त्याचें इंद्रियें अकरा आहेत, असें सांगण्यामध्यें तात्पर्य आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. तर क्षेत्र कोणतें हें सांगत असतांना भगवानांनीं लोकप्रसिद्ध समजुतीचाच त्या वाक्यांत अनुवाद केला आहे; असें समजणें जास्त सयुक्तिक होईल. आतां तुह्मी जें अनुमान मांडीत आहां त्यांतील हेतु असिद्ध आहे. कसा ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. सुखादि साक्षात्कार जीवाश्रित नाहींत. तर ते नित्यसाक्षीस्वरूप आहेत.

शंका—पण सुखदुःखादिकांचा साक्षात्कार साक्षिरूप आहे, असें ह्मटल्यास माझें दुःख-ज्ञान नाहींसें झालें व सुख–ज्ञान उत्पन्न झालें, असा जो अनुभव येत असतो त्याच्याशीं विरोध येणार. कारण सुखदुःखादिक ज्ञानें नित्य साक्षिरूप असल्यामुळें त्यांचे उत्पत्तिविनाश होणें योग्य नाहीं. त्याचप्रमाणें कालांतरीं त्यांची जी स्मृति होत असते तीही होतां कामा नये.

समाधान—या शंकेचें समाधान सांगतों. सुखदुःखादि ज्ञानें साक्षिरूप आहेत, असें आमचें ह्मणणें आहे. हें ध्यानांत ठेवून विचार केला कीं, साक्षि जरी नित्य असला तरी ज्याच्या योगानें सुखदुःखादि होतात ते विषय उत्पन्न होणारे व नाश पावणारे असल्यामुळें त्यांच्या योगानें सुखदुःखादि होणें व तीं झालीं असतां त्यांचें ज्ञान होणें साहजिक आहे. असें ध्यानांत येईल, त्याचप्रमाणें पूर्वी अनुभविलेल्या सुखदुःखादिकांचे संस्कार रहात असल्यामुळें ते जेव्हां जेव्हां उद्बुद्ध होतील तेव्हां तेव्हां त्यांचें स्मरण होणेंही मोठेसें

आश्चर्य नव्हे. सारांश सुखदुःख–साक्षात्काराचें इंद्रिय मन आहे व त्याच्या द्वारा त्यांचा साक्षात्कार होतो हें ह्मणणें व्यर्थ आहे. याच न्यायानें मन आत्म-साक्षात्काराचें इंद्रिय आहे, असेंही ह्मणतां येत नाहीं. कारण शुद्ध आत्मा मन व वाणी यांचा विषय होत नाहीं, असें स्वतः श्रुतीनें सांगितलें आहे. बरें, सोपाधिक आत्म्याच्या साक्षात्काराचें तें कारण असेल ह्मणून ह्मणावें तर " कामः संकल्पो विचिकित्सा० " इत्यादि श्रुतीमध्यें मन सर्व वृत्ति-ज्ञानांचें उपादान कारण आहे असें स्पष्ट म्हटलें आहे व कोणत्याही कार्याचें करण निमित्त कारण असतें; उपादान कारण कार्याचें करण होत नाहीं; असा नियम आहे. यास्तव वृत्तिज्ञानरूप सोपाधिक आत्म्याच्या साक्षात्काराचेंही मन करण नव्हे. किंवा ज्याप्रमाणें नेत्राच्या योगानें उत्पन्न होणाऱ्या चाक्षुष प्रमेचें सूर्य, दीप इत्यादिकांचा प्रकाश सहकारी कारण होतें ह्मणजे तो प्रकाश नेत्रास साह्य करितो व त्यामुळें चाक्षुष प्रमा होते त्याप्रमाणें शब्दादि प्रमाणांचें हें मनही सहकारी होतें, असें समजावें. ह्मणजे त्यामुळें प्रकाशास जशी प्रथक-प्रमाणता नसते तशी या मनासही प्रथक्–प्रमाणता नाहीं, असें निःसंशय सिद्ध होईल. किंवा चक्षु, श्रोत्र इत्यादि इंद्रियांचा जसा रूप, शब्द इत्यादि एकेक असाधारण विषय आहे तसा या मनाचा कोणताच असाधारण विषय नाहीं. व अंतःकरण आणि त्याचे सुखदुःखादि धर्म साक्षिभास्य आहेत. साक्षिभास्य ह्मणजे साक्षीकडून प्रकाशित होणारे; या-विषयीं पूर्वी बरेंच प्रतिपादन होऊन गेलें आहे. सारांश मनाचा असाधारण असा एकही विषय नसल्यामुळें तें साक्षात्काराचें कारण होऊं शकत नाहीं. याविषयीं श्रीमच्छंकराचार्यांच्या संप्रदायांतील मुनींचें असें ह्मणणें आहे— " **प्रमाणसहकारित्वाद्विषयस्याप्यभावतः । न प्रमाणं मनोऽस्माकं प्रमादेराश्रयत्वतः ॥** " ह्मणजे मन हें प्रमाण आहे, हें ह्मणणें आह्मांस मान्य नाहीं. कारण तें प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द इत्यादि सर्व प्रमाणांचें सहकारी आहे; त्याचा इतर इंद्रियांप्रमाणें असाधारण विषय नाहीं व तें प्रमाज्ञान, अप्रमाज्ञान इत्यादि सर्व प्रकारच्या ज्ञानाचें आश्रय-स्थान आहे. (वर " असाधारण विषय " असा एक जरा कठिण शब्द आला आहे. त्याचा अर्थ असा—असाधारण ह्मणजे साधारण नसलेला. जो गुण ज्यास सोडून कधींच रहात नाहीं तो त्याचा असाधारण गुण होय.

जसा श्रोत्राचा शब्द हा गुण. श्रोत्र–इंद्रिय ह्मणजे ऐकण्याचें साधन. यास अगदीं शुद्ध मराठींत कान असें ह्मणतात. या इंद्रियाचा विषय शब्द आहे व तो त्याचा असाधारण विषय आहे. कारण त्याचें दुसऱ्या कोणत्याही इंद्रियास ग्रहण करितां येत नाहीं. ह्मणजे तो त्यास सोडून कोठेंही रहात नाहीं. तसाच नेत्राचा रूप हा असाधारण विषय होय. कारण रूपनामक विषयही दुसऱ्या कोणत्याही इंद्रियास साधारण नव्हे. संख्या या गुणाचा प्रकार मात्र याहून निराळा आहे. कारण तो गुण नेत्र व स्पर्श या दोन्हीं इंद्रियांस साधारण आहे. ह्मणजे आपल्या समोर दोन–चार रुपये ठेवलेले असल्यास ते किती आहेत हें नेत्रांनीं नुस्तें पाहून समजतें व हातांनीं चाच-पून पाहिल्यासही कळतें. पण रूपाची स्थिति तशी नाहीं. तर तें केवळ नेत्रांचाच विषय होतें. मन शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध या पांची विष-यांचें ग्रहण करीत असल्यामुळें तें त्या सर्वांस साधारण आहे व त्या प्रत्ये-काचें नियमानें ग्रहण करणारें एकेक निरनिराळें इंद्रिय असल्यामुळें तेही सर्व त्याचे साधारण विषय आहेत. सारांश त्याचा असाधारण ह्मणजे दुसऱ्या कोणत्याही इंद्रियास ग्रहण न करितां येण्यासारिखा विषय नाहीं व जर तसा एकादा विषय असता तर त्यास असाधारण ह्मणतां आलें असतें. व्यवहारांतही साधारण व असाधारण या शब्दांचा असाच अर्थी उपयोग होतो. मनुष्यत्व हा मनुष्यांचा असाधारण धर्म आहे. कारण तो मनुष्य-मात्रास सोडून रहात नाहीं. पण प्राणित्व हा त्याचा साधारण धर्म आहे. कारण तो मनुष्यें, पशु, पक्षी, इत्यादि सर्व जंगम पदार्थांमध्यें असतो. असो; एवढ्या विवेचनावरून साधारण व असाधारण या शब्दांच्या अर्थाची कल्पना करितां येईल.)

अशारीतीनें प्रमाणांपासून उत्पन्न होणाऱ्या अपरोक्ष ज्ञानाच्या योगानेंच अपरोक्ष भ्रमाची निवृत्ति होत असते. किंवा प्रमाणजन्य अपरोक्ष ज्ञानच अपरोक्ष भ्रमास नाहींसें करणारें आहे असें ह्मणणें अधिक प्रशस्त होय. अर्थात् " तूंच दहावा आहेस " हें वाक्य ऐकून " मी दहावा आहें " असा साक्षात्कार झाला असतां, त्याचें कारण मन नसून तें वाक्यच आहे, असें सिद्ध झालें. त्याचप्रमाणें " तें तूं आहेस " या वाक्यांतील तत्–पदाचा लक्ष्य अर्थ ब्रह्म व त्वंपदाचा लक्ष्य अर्थ साक्षिचैतन्य यांचा सर्वदा अभेद असल्या-

मुळें व त्यांची व्यवहारिक दृष्टया भेदप्रतीति येत असल्यामुळें त्या उभयतांचें तादात्म्य आहे. आणि साक्षिचैतन्य व ब्रह्म यांचें तादात्म्य असल्यामुळें ब्रह्मही नित्य अपरोक्ष आहे. श्रुतीनेंही " यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म " असें ह्मटलें आहे. या वाक्याचा अर्थ—जें ब्रह्म सर्वांचा आत्मा असल्यामुळें साक्षात्—अपरोक्ष आहे.—असा आहे. असल्या अपरोक्ष ब्रह्माचें प्रतिपादन करणारीं " तें तूं आहेस; हा आत्मा ब्रह्म आहे; मी ब्रह्म आहें " इत्यादि महावाक्यें अपरोक्ष प्रमोत्पादक आहेत.

शंका—पण ज्या साधकानें किंवा सामान्य मनुष्यानें मुळीं श्रवणच केलें नाहीं तो असंभावना; विपरीतभावना इत्यादि दोषांनीं ग्रस्त झालेला असणेंच शक्य आहे. तेव्हां अशा दोषग्रस्त पुरुषास वाक्यावरून अपरोक्ष साक्षात्कार कसा होणार ?

समाधान—जो साधनचतुष्टयसंपन्न आहे; ज्यानें तत् व त्वं या पदांच्या अर्थांचें प्रथमपरिच्छेदांत सांगितल्याप्रमाणें शोधन केलें आहे; श्रवण, मनन व निदिध्यासन यांच्यायोगानें प्रमाणगत असंभावना, प्रमेयगत असंभावना व विपरीतभावना ज्याची नष्ट झाली आहे; व ज्यास ब्रह्म नित्य अपरोक्ष आहे, असें निश्चयपूर्वक समजलें आहे त्यास पूर्वोक्त महावाक्यावरून " मी ब्रह्म आहें " अशी अपरोक्षप्रतीति येते. पण हे गुण ज्याच्यामध्यें नसतात त्यास महावाक्यावरूनचसें काय पण दुसऱ्याही कशानें असा साक्षात्कार होणें शक्य नाहीं. उलट त्यास हीं महावाक्यें म्हणजे एक चेष्टेचा विषय होतो. असो; वेदान्तशास्त्र किंवा वेदान्तवाक्यें हीं त्यांच्याकरितां नव्हेत. सारांश, या अपरोक्षप्रमेचें करण महावाक्यच आहे. मन नव्हे. श्रवणादि साधनांच्या योगानें अतिशय संस्कृत झालेलें मन त्या साक्षात्काराचें सहकारी कारण आहे, आणि असें मानिल्यासच " सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति० । तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि । नावेदविन्मनुते महान्तं । इत्यादि श्रुती उत्तम प्रकारें लागतात. या वाक्यांचें थोडक्यांत तात्पर्य असें,—सर्व वेद ज्या परम पदाचें साक्षात् किंवा परंपरेनें प्रतिपादन करितात तें मी तुला थोडक्यांत सांगतों. केवल उपनिषद्–प्रमाणाच्या द्वाराच ज्याचें ज्ञान होणें शक्य आहे त्या पुरुषाविषयीं मी तुला विचारितों. वेदांस न जाणणारा त्या ब्रह्मास जाणत नाहीं. या व अशाच दुसऱ्याही अनेक श्रुती ब्रह्मसाक्षात्काराचें प्रमाण वेदांतवाक्यच

आहे, असें सांगत आहेत. आतां-" मनसैवानुद्रष्टव्यं । दृश्यते त्वग्र्यया बुद्धया " म्हणजे मनानेंच शास्त्राचार्यांच्या उपदेशानंतर त्याचें ज्ञान करून घ्यावें. सूक्ष्मबुद्धीच्या द्वारा त्याचा साक्षात्कार होतो. इत्यादि अर्थाच्या श्रुती आहेत व त्यांवरून आत्मसाक्षात्काराचें साधन मन आहे, असें ठरतें; यांत कांहीं संशय नाहीं. पण त्यांवरून मन हेंच आत्मसाक्षात्काराचें असाधारण साधन आहे, असें मात्र ठरत नाहीं. यास्तव वर ठरविल्याप्रमाणें शुद्ध मनास साक्षात्काराचें सहकारित्व आहे, असें मानावें. म्हणजे श्रुती परस्पर विरुद्ध अर्थ सांगत आहेत, असें वाटणार नाहीं. आतां,—मनाच्या योगानें ज्याचा संकल्प करितां येत नाहीं, इत्यादि अर्थाच्या श्रुती आत्मसाक्षात्काराचें साधन मन होत नाहीं, हें जसें सांगत आहेत त्याचप्रमाणें " यद्वाचानभ्युदितं । यतो वाचो निवर्तन्ते । " म्हणजे जें वाणीनें सांगितलें जात नाहीं. ज्या ब्रह्मापासून वाणी निवृत्त होते इत्यादि अर्थाच्या श्रुती वाणीही आत्मसाक्षात्काराचें साधन होत नाहीं असें सांगत आहेत. तेव्हां श्रुतिवाक्यांवरून साक्षात्कार होतो हें ह्मणणें युक्त नव्हे; असें कदाचित् एकाद्यास वाटण्याचा संभव आहे. यास्तव अशा प्रकारच्या श्रुतिवचनांचा अर्थ कसा करावयाचा तें सांगतों. या व अशाच प्रकारच्या दुसऱ्याही अनेक श्रुती शब्दाच्या शक्तिवृत्तीवरून आत्मसाक्षात्कार होत नाहीं, असें सांगत आहेत, असें समजावें. ह्मणजे शब्दप्रमाण शक्तिवृत्तीनें ब्रह्मबोध करीत नसून भागत्यागलक्षणावृत्तीनें याचा बोध करितें, असें सिद्ध होईल. सारांश वाक्य केवल परोक्ष प्रमेचें करण आहे, हें न्यायमत आह्मांस मान्य नसून तें परोक्ष व अपरोक्ष अशा दोन्ही प्रमांचें करण आहे, असें मान्य आहे, आणि या आमच्या मतास स्मृति, न्याय व विद्वान् पुरुषांचा अनुभव यांचें पाठबळ आहे. असो; येणेंप्रमाणें शाब्दीप्रमेचें निरूपण समाप्त झालें.

आतां पांचव्या अर्थापत्ति प्रमाणाचें निरूपण करितों. "**अनुपपद्यमानार्थदर्शनात् तदुपपादकभूतार्थांतरकल्पनं अर्थापत्तिप्रमा**" उपपन्न न होणाऱ्या अर्थाच्या प्रतीतीवरून त्याचें उपपादन करणाऱ्या दुसऱ्या अर्थाची कल्पना करणें हीच अर्थापत्ति प्रमा होय. जसें- दिवसां भोजन न करणाऱ्या देवदत्तनामक पुरुषाच्या शरीराची स्थूलता पाहून त्या स्थूलतेचें उपपादन करणाऱ्या रात्रिभोजनाची कल्पना करणें. देवदत्त हा पुरुष दिवसां जेवीत

नाहीं, हें ठाऊक आहे. पण जेवणावाचून अशक्य असलेली स्थूलता तर त्याच्या शरीरामध्यें स्पष्ट दिसत आहे. ह्मणजे हा उपपन्न न होणारा अर्थ आहे. तेव्हां अशा अनुपपन्न अर्थाची प्रतीति आली असतां त्याची उपपत्ति लागेल अशा अर्थाची कल्पना करावी लागते. जसें प्रस्तुत स्थळीं भोजनावाचून स्थूलता अनुपपन्न आहे. यास्तव हा पुरुष रात्रीं अवश्य जेवीत असला पाहिजे; अशी कल्पना होते व हीच अर्थापत्ति होय. येथें देवदत्ताच्या शरीराच्या पुष्टीचें उपपादक रात्रिभोजन आहे. यास्तव दिवसास न जेवणाऱ्या पुरुषाची पुष्टि रात्रिभोजनावाचून अशक्य आहे, असें ज्ञान होणें हेंच अर्थापत्तिप्रमाण होय. कारण अशा प्रकारचें ज्ञानच अर्थापत्तिप्रमेचें साधन आहे. पण वैशेषिक, नैयायिक, सांख्य, योग व बौद्ध-चार्वाकादि नास्तिक हें अर्थापत्ति प्रमाण मानीत नाहींत. नैयायिकादि अनुमानप्रमाणवादि व्यतिरेकी अनुमानाच्या योगानेंच त्या रात्रिभोजनाचें ज्ञान होतें, असें मानितात. व्यतिरेकी अनुमानाची रचना अशी—हा देवदत्त रात्रीं भोजन करितो. कारण हा दिवसां भोजन करीत नसूनही पुष्ट आहे. जें असें नसतें तें असें नसतें. ह्मणजे जो रात्री भोजन करीत नाहीं तो दिवसाही भोजन करीत नसल्यास पुष्ट रहात नाहीं. रात्रीं व दिवसां भोजन करणाऱ्या कोणत्याही सामान्य प्राण्यांप्रमाणें. या व्यतिरेकी अनुमानावरून देवदत्ताच्या रात्रीभोजनाचें ज्ञान होतें. यास्तव अर्थापत्ति ह्मणून निराळें प्रमाण मानण्याचें कारण नाहीं, असें ते ह्मणतात. व्यतिरेकी अनुमानांत दोन अभावांची व्याप्ति असते व त्याप्रमाणें रात्रि—दिवाभोजनाचा अभाव व पुष्टीचा अभाव यांची येथें व्याप्ति आहे. व्यतिरेकी अनुमानांत साधनाचा अभाव व्यापक व साध्याभाव व्याप्य असतो. तसा येथेंही रात्रिदिवा—भोजनाभाव व्यापक असून पुष्टीचा अभाव व्याप्य आहे. असो; पण हें नैयायिकांचें ह्मणणें असंगत आहे. कारण व्यतिरेकी अनुमान मानणेंच मुळीं अयोग्य आहे, हें आह्मीं अनुमान प्रमाणांत दाखविलें आहे. तस्मात् देवदत्त रात्रीं भोजन करितो हें ज्ञान व्यतिरेकी अनुमानावरून होणें शक्य नाहीं. यास्तव अर्थापत्ति हें पांचवें प्रमाण मानलेंच पाहिजे.

या अर्थापत्तीचे दृष्टार्थापत्ति व श्रुतार्थापत्ति असे दोन भेद आहेत पाहिलेल्या अर्थास दृष्ट अर्थ ह्मणतात. अशा दृष्ट—अर्थाच्या अ—

त्याच्या उपपादक अशा दुसऱ्या अर्थाची कल्पना करणें हींच दृष्टार्थापत्ति होय व श्रुत ह्मणजे ऐकलेल्या अर्थाच्या अनुपपत्तीवरून त्याच्या उपपादक दुसऱ्या अर्थाची कल्पना करणें ही श्रुतार्थापत्ति आहे. आतां या दोन्हीं अर्थापत्तींचें क्रमानें एकेक लौकिक उदाहरण देतों. लोभादि दोषयुक्त पुरुषास पुढें असणाऱ्या शिंपीच्या ठायीं हें रुपें आहे, अशा प्रकारचें रुप्यास विषय करणारें भ्रमरूप ज्ञान होतें. या भ्रामक ज्ञानाचा विषय जें रजत त्याचा, शिंपीचें ह्मणजे त्याच्या अधिष्ठानाचें ज्ञान झालें असतां, बाध होतो. तेव्हां शिंपीच्या ठायीं भासणाऱ्या रुप्याचें बाध्यत्व (ह्मणजे बाध होणें हा स्वभाव) दृष्ट आहे. पण हा बाध्यत्वरूप दृष्ट अर्थ तें रुपें सत्य आहे, असें मानिल्यास संभवत नाहीं. तर तें रुपें मिथ्या आहे, असें मानिल्यासच तो बाध्यत्वरूप अर्थ त्याच्याठायीं संभवतो. यास्तव तो (बाध्यत्वरूप दृष्ट अर्थ) त्या रुप्याच्या मिथ्यात्वावाचून उपपन्न होत नसल्यामुळें त्याच्या मिथ्यापणाची कल्पना करवितो. या कल्पनेसच दृष्टार्थापत्ति ह्मणावें. वर जें अर्थापत्तीचें लौकिक उदाहरण दिलें आहे तेंही देवदत्ताची स्थूलता दृष्ट असल्यामुळें दृष्टार्थापत्तीचेंच प्रमाण होय. आतां वर म्हटल्यामुळें श्रुतार्थापत्तीचें एक लौकिक उदाहरण दिलें पाहिजे. "आपल्या गृहामध्यें नसणारा देवदत्त जीवंत आहे" हें वाक्य ऐकून-घराच्या बाहेर असल्यावांचून गृहामध्यें नसणारा देवदत्त जीवंत असणें शक्य नाहीं. यास्तव गृहामध्यें नसणाऱ्या देवदत्ताच्या जीवंत असण्याची उपपत्ति त्यावांचून लागत नसल्यामुळें तो, गृहाच्या बाहेर आहे, अशी कल्पना होते. पण गृहामध्यें नसणाऱ्या देवदत्ताचें जीवन दृष्ट नसून श्रुत आहे. यास्तव या अर्थापत्तीस श्रुतार्थापत्ति ह्मणावें. याचें अधिक विवेचन पुढें होईलच. आतां प्रसंग आलाच आहे ह्मणून भ्रमस्थळीं वेदांतसिद्धांतास मान्य असलेल्या अनिर्वचनीय ख्यातीची सिद्धि करण्याकरितां प्रथमतः अन्यशास्त्रांस मान्य असलेल्या इतर ख्यातींचें खंडन करितों.

मीमांसक भ्रमस्थळीं अख्याति मानितात व त्यांचा अभिप्राय असा आहे. कोणतेंही जरी ज्ञान झालें तरी तें यथार्थच असतें, असा नियम आहे. यास्तव "हें रुपें" असें वाटलें असतां तें भ्रम-ज्ञान आहे असें, मानण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं. पण त्यावर शंका येते ती अशी—'हें रजत' हें भ्रामक ज्ञान विशिष्ट भ्रम ज्ञान जर नसतें तर त्या ज्ञानानंतर ज्याला रुप्याची इच्छा आहे अश

पुरुषाची प्रवृत्ति पुढें असलेल्या शुक्तीकडे झाली नसती. कारण विशिष्ट भ्रम-ज्ञानच मुळीं नाहीं, असें तुमचें ह्मणणें आहे व ज्ञानच जर नाहीं तर प्रवृत्ति कशी होणार ! पण शिंपीच्या ठायीं भ्रमानें " हें रुपें आहे " असा भास झाला असतां लोभी व गरजु पुरुष त्यास उचलूं लागतो, असें आपण पहातों. ही प्रवृत्ति ज्ञानावांचून होणें अनुपपन्न आहे व त्यामुळें " हें रुपें " हें ज्ञान विशिष्ट–भ्रम–ज्ञानरूप आहे अशी कल्पना होते. मीमांसक या शंकेचें समाधान करितात तें असें–" हें रुपें " या ज्ञानास विशिष्टभ्रमरूप जरी न मानिलें तरी ज्याला रुप्याची गरज आहे अशा पुरुषाची त्याच्याकडे प्रवृत्ति होणें शक्य आहे. ती कशी ह्मणून विचाराल सांगतों–शिंपीच्या ठायीं " हें रजत " असें जें ज्ञान होत असतें तें एक विशिष्टभ्रमज्ञान नव्हे; तर या प्रतीतीमध्यें दोन ज्ञानें असतात. ह्मणजे एक " हें " असें पुढें असलेल्या पदार्थाविषयींचें प्रत्यक्ष ज्ञान व दुसरें " रुपें " असें रुप्याविषयींचें स्मृतिज्ञान. हीं दोन्हीं ज्ञानें यथार्थच आहेत. आतां या दोन्ही ज्ञानांचा, व पुढें असणारा शुक्ति इत्यादि पदार्थ व रुपें या त्यांच्या विषयांचाही परस्पर भेद आहे, हें खरें; पण दोषांमुळें पुरुषास त्या दोन्ही ज्ञानांच्या व त्यांच्या विषयांच्या भेदानें ग्रहण करितां येत नाहीं, व त्यामुळेंच रुप्याची इच्छा करणाऱ्या पुरुषाची पुढच्या शिंपीकडे प्रवृत्ति होते. तात्पर्य प्रवृत्तीची उपपत्ति लागत नसल्यामुळें विशिष्टभ्रमज्ञानाची कल्पना करावी लागते, हें ह्मणणें व्यर्थ आहे. कारण असें न मानिल्यास सर्वच ज्ञान अयथार्थ होऊन त्याच्याविषयीं जेथें तेथें अविश्वासप्रसंगच प्राप्त होईल. ह्मणजे ज्ञानाच्या यथार्थत्वाविषयीं प्रत्येक वेळीं संशय येईल व असें झालें असतां यथार्थ ज्ञानानें साध्य होणारी प्रवृत्ति नष्ट होईल.

पण हें अख्यातिवादी मीमांसकांचें ह्मणणें ठीक नाहीं. कारण शिंपीच्या ठिकाणीं " हें रुपें आहे," असें ज्ञान होणें हें विशिष्ट–भ्रम–ज्ञानच होय व त्याची सिद्धि अनुमान प्रमाणावरून होत असते. कशी ह्मणून ह्मणाल तर पहा–पुढें असलेल्या पदार्थाकडे रुप्याची इच्छा करणाऱ्या पुरुषाची प्रवृत्ति होणें हें विशिष्ट ज्ञानसाध्य आहे. कारण ती प्रवृत्ति आहे. जी जी प्रवृत्ति असते ती ती विशिष्टज्ञानसाध्य असते. जशी खऱ्या रुप्याच्या ठायीं होणारी प्रवृत्ति; खऱ्या रुप्याच्या ठायीं मनुष्याची जी प्रवृत्ति होत असते ती " हें रुपें " अशा विशिष्ट ज्ञानामुळेंच होत असते. "

१४–५६५–२०००

या वाक्यांत " रुपें " हें विशेष्य आहे. व " रुपेंपणा " हें त्याचें विशेषण आहे. यास्तव " हें रुपें " या ज्ञानास रजत-विशेष्यक व रजतत्वप्रकारक असें ह्मणतात. विशिष्ट ज्ञान ह्मणजे विशेषण-विशेष्यसंबंधीं ज्ञान. आतां तुह्मी सर्वच ज्ञानें यथार्थ आहेत, असें मानतां व त्यामुळें विशिष्ट भ्रांति संभवत नाहीं असें ह्मणतां, हें खरें; पण प्रत्येक ज्ञानास स्वरूपतः जरी यथार्थत्व असलें तरी त्याच्या विषयाचा बाध झाल्यास ज्ञान अयथार्थ आहे, असें; व न झाल्यास तें यथार्थ आहे, असें सिद्ध होऊं शकतें. ह्मणजे स्वतः ज्ञान, ज्ञान या रूपानें यथार्थ असूनही विषयाच्या संगतीनें तें खरें, किंवा मिथ्या ठरतें. जसें-ही मातीची घागर आहे. हें वस्त्र आहे इत्यादि ज्ञानाचे घागर, वस्त्र इत्यादि विषय व्यवहारदशेमध्यें बाधित होत नसल्यामुळें, तें ज्ञान यथार्थ आहे, असें म्हणतात व शिंपीच्याठायीं " हें रुपें आहे " असें किंवा वस्तुतः दोरी पड-लेली असतांना " हा सर्प आहे " असें ज्ञान झाल्यास त्याचा विषय (रुपें व सर्प) प्रमाणतः निरूपण करूं लागल्यास बाधित होतो. यास्तव तें ज्ञानही अयथार्थ होय. कारण तें जर अयथार्थ नसतें तर " हें रुपें नव्हे " असा त्याचा बाधच झाला नसता. हें रुपें नव्हे, हा प्रतिषेध आहे, व तो प्रसक्त पदार्थांचाच होत असतो. (प्रसक्त ह्मणजे आरोपित; अस्वाभाविक.) स्वाभाविक पदार्थांचा प्रतिषेध होत नाहीं. आतां तुम्ही कदाचित् असें म्हणाल कीं, " हें रुपें नव्हे " या वाक्यावरून रुप्याचें ज्ञान किंवा रुपें हा विषय यांचा बाध होत नाहीं. तर त्या रुप्याविषयींच्या व्यवहाराचा बाध होतो. पण हें तुमचें म्हणणें विशेष शहाणपणाचें आहे असें कोणी म्हणणार नाहीं. कारण " हें रुपें नव्हे " या वाक्यांत ज्ञानाचा विषय जें रुपें त्याचाच बाध केला आहे, हें कोणीही कबूल करील. शिवाय व्यवहाराचा जर निषेध करावयाचा असता तर ' हें रुपें आहे, असा व्यवहार करूं नये ' असें म्हणणें भाग पडतें. तात्पर्य, " हें रुपें नव्हे " या प्रतिषेधावरूनही " हें रजत " हें विशिष्टभ्रमज्ञान आहे, असें सिद्ध होतें; आणि अशा प्रकारचें विशिष्टभ्रमज्ञानच लोभी पुरुषाची समोरच्या शिंपीच्या ठायीं प्रवृत्ति होण्याचें कारण आहे. अख्यातिवादी मीमांसक ह्मणतात त्याप्रमाणें प्रत्यक्ष व स्मृति या दोन ज्ञानांच्या भेदाचें ग्रहण न होणें हें प्रवृत्तीचें कारण नव्हे. कारण मीमांसकांच्या मीडेनें जरी-ज्ञानांच्या भेदाचें अग्रहण-हें प्रवृत्तीचें कारण मानिलें तरी व्यवहाराचा निर्वाह कोठें होतो आहे? भेदाचें अग्रहण तर सर्वदां विद्यमान असतें. तेव्हां लोभी पुरु-

याची प्रवृत्ति सर्वदां झाली पाहिजे. पण तसें होत नाहीं. बरें प्रत्यक्ष ज्ञान व स्मृति—ज्ञान यांच्या भेदाचें ग्रहण न होणें हें प्रवृत्तीचें कारण न मानितां केवल रुप्याच्या स्मरणास प्रवृत्तीचें कारण मानावें तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण स्मृतीचा विषय जें रुपें तें समोरच्या शिंपीमध्यें नसून दुसऱ्याच कोठें तरी असणार; हें उघड आहे. यास्तव स्मृतीमुळें रुप्याचे ठायीं पुरुषाची प्रवृत्ति होते, असें जरी मानलें तरी ती जेथें तें रुपें असेल तेथें होणेंच योग्य होय. सारांश भ्रमानें भासलेल्या रुप्याचा बाध होत असतो व तो बाध रुपें मिथ्या असल्यावांचून होणें शक्य नाहीं. यास्तव त्याच्या बाध्यत्वाच्या अनुपपत्तीवरून त्याच्या मिथ्यात्वाची कल्पना होऊं शकते. येथवर मीमांसकांच्या अख्याति वादाचें खंडन झालें. या वादाचें तात्पर्य पुनः येथें थोडक्यांत सांगून नंतर शून्यवादी बौद्धांच्या असत्-ख्यातीचें विवेचन व खंडन करूं. अख्याति या शब्दामध्येंच मीमांसकांच्या मताचा संग्रह आहे. कारण ख्याति ह्मणजे प्रसिद्धि, प्रतीति, ग्रहण. व अख्याति ह्मणजे अप्रसिद्धि, अप्रतीति, अग्रहण. पण ती अख्याति कशाची ? ही अपेक्षा रहाते. ह्मणून दोन ज्ञानांच्या भेदांची अख्याति असें ह्मणून ती अपेक्षा दूर करावी लागते. मीमांसकांच्या मतीं अयथार्थ ज्ञानच नाहीं. वेदांती ज्यास भ्रम ह्मणतात त्यांत दोन प्रकारचीं ज्ञानें आहेत. एक “ हें ” किंवा “ हा ” अशा प्रकारचें पुढें असलेल्या पदार्थाविषयींचें प्रत्यक्ष ज्ञान व दुसरें “ रुपें ” किंवा “सर्प” अशा प्रकारचें दुसऱ्या कोठें पाहिलेल्या रुप्याचें किंवा सर्पाचें स्मृति-ज्ञान. या दोन ज्ञानांच्या भेदाचें ग्रहण न होणें, ह्मणजे “ हें रुपें ” असें भ्रमानें वाटलें असतां त्या वाटण्यामध्यें एक प्रत्यक्ष ज्ञान आहे व दुसरें स्मृति-ज्ञान आहे, असें न समजणें, हीच अख्याति होय. वाचकांस अख्यातीचें तात्पर्य थोडक्यांत समजावें ह्मणून येथें वर होऊन गेलेलाच अर्थ पुनरपि सांगितला आहे. ही अख्याति सर्व मीमांसकांस मान्य नसून त्यांच्यांतील एकट्या प्राभाकरांसच ती मान्य आहे व या प्राभाकर मीमांसकांप्रमाणेंच सांख्यांसही भ्रमस्थळीं ही अख्यातिच मान्य आहे.

आतां शून्यवादी माध्यमिकांस व कित्येक तांत्रिकांस भ्रमस्थळीं असत्-ख्याति मान्य आहे. माध्यमिकांच्या समजुतीप्रमाणें ज्ञाता, ज्ञान इत्यादि सर्व पदार्थ असत् आहेत. यास्तव असत्-शुक्ती(शिंपी) असत्-रजत (रुपें) भासतें व तेंच “ हें रजत ” या ज्ञाना-

पण तांत्रिकांच्या समजुतीप्रमाणें शिंपी, दोरी इत्यादि व्यावहारिक पदार्थ असत् नाहींत. पण त्यांच्या ठायीं भासणारे जे–रुपें, सर्प इत्यादि–पदार्थ ते असत् आहेत. यास्तव शिंपीच्या ठायीं "हें रुपें" इत्यादि प्रकारें जें ज्ञान होत असतें त्याचा विषय असत्-रुपें असतो. पुढें अधिष्ठानाचें ह्मणजे प्रस्तुत उदाहरणांत शिंपीचें ज्ञान झालें असतां "मला या शिंपीवर असत् रुपें भासलें होतें" असा अनुभव येतो. त्यावरून रजत असत् ह्मणजे खोटें होतें, असा निश्चय होतो. यास्तव असल्या भ्रम–ज्ञानाचे विषय असत् असतात; असेंच मानलें पाहिजे. पण हें असत्–ख्याति–वाद्यांचें ह्मणणेंही बरोबर नाहीं. कारण भासलेलें रुपें असत् आहे, असें जर म्हटलें तर मनुष्याचें शिंग; आकाशांतील पुरुष इत्यादि असत् पदार्थांचें जसें कधीं कोणास प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं तसें त्या रुप्याचेंही प्रत्यक्ष ज्ञान होणार नाहीं. पण तुमच्या मनोरथाप्रमाणें न घडतां त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें; असा सर्वत्र अनुभव आहे. तेव्हां त्यास असत् म्हणणें योग्य नव्हे. शिवाय "असत् असत्" म्हणून ह्मणणारे जे माध्यमिकांसारखे कित्येक त्यांस आह्मीं विचारितों कीं असत् म्हणून कांहीं पदार्थ आहे का? यावर "होय, आहे." असें जर म्हणाल तर तुह्मी फार शहाणे आहां, असें आह्मीं ह्मणूं. कारण असत् ह्मणजे त्रिकालीं नसणारा पदार्थ. मग तो जगामध्यें कसा असूं सकेल? व जर तो खरोखर असला तर त्यास असत् असें कसें ह्मणतां येईल? बरें–असत् पदार्थ आहे–असें ह्मणतां येत नसल्यामुळें तो नाहीं ह्मणून जर ह्मणाल तर तेंही तुमचें ह्मणणें अयोग्यच होय. कारण असत् अशी जर मुळीं वस्तूच जगांत नाहीं तर शिंपीच्या ठायीं असत् रुपें तरी कोठून भासणार? कोणतेंही ज्ञान विषयावाचून होणें शक्य नाहीं. यास्तव भ्रमज्ञानाचा विषय असत् आहे, हें ह्मणणें विचारापुढें फार वेळ टिकत नाहीं. असत् वस्तूची जी ख्याति ह्मणजे प्रतीति, ग्रहण, ती असत्–ख्याति होय.

कित्येक भ्रमस्थळीं सत्–ख्याति मानितात. पण तें त्यांचें मानणें अगदीं युक्तिशून्य आहे. तरी वाचकांच्या माहितीकरितां त्यांच्या ह्मणण्याचें तात्पर्यही सांगावयास पाहिजे. त्यांचा अभिप्राय असा आहे.–शिंपीच्या आरंभक अवयवांशीं रजताचे आरंभक अवयव सर्वदां मिळालेले असतात. त्यामुळें शिंपीचे अवयव जसे सत्य असतात तसेच रुप्याचेही सत्य असतात. पण दोषयुक्त नेत्र-इंद्रियाचा जेव्हां त्या अवयवांशीं संयोग होतो तेव्हां ते अवयव

खऱ्या रुप्याची उत्पत्ति करितात. त्यामुळेंच रुप्याच्या खरेपणास विषय करणारें " हें खरें रुपें " अशा प्रकारचें प्रत्यक्ष लोकांस होतें. पुढें शिंपीचें ज्ञान झालें असतां त्या खऱ्या रुप्याचाच आपल्या अवयवांमध्यें ध्वंस (लय) होतो. पण हें सत्—ख्याति-वाद्यांचें ह्मणणेंही युक्त नाहीं. कारण शिंपीमध्यें जर कदाचित् सत्य रुपें उत्पन्न झालें असतें तर त्याचा " हें रुपें नव्हे " असा शिंपीच्या ठायीं अनुभवसिद्ध बाध झाला नसता. सत्य वस्तूचा बाध कधींच होत नाहीं व सत्य वस्तूचाही बाध होतो, असें जर मानिलें तर त्या रुप्याप्रमाणें मागून प्रत्यक्ष प्रत्ययास येणाऱ्या शिंपीचाही बाध कां न व्हावा? पण रुप्याचा बाध होत असल्याचें जसें सर्वांच्या प्रत्ययास येतें तसा शिंपीचा बाध होत असल्याचें कोणाच्याही प्रत्ययास येत नाहीं. तस्मात् शिंपीच्या ठायीं भ्रमानें भासणारें रुपें सत्य आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. तर मग ' हें रुपें आहे. ' अशाप्रकारें त्याच्या सत्तेची प्रतीति कशी येते? ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. रुप्याच्या अस्तित्वाचें जें प्रत्यक्ष ज्ञान होत असतें त्याचा विषय रुप्याची सत्ता नसून त्याच्या अधिष्ठानाची सत्ता आहे. ह्मणजे " हें रुपें आहे " असें जें प्रत्यक्ष अनुभवास येत असतें तें रुप्याच्या सत्तेमुळें नव्हे तर शिंपीच्या सत्तेमुळें होय. ह्मणजे प्रत्यक्ष अनुभवाच्या बलानेंही भ्रामक रुप्याचें सत्यत्व सिद्ध होत नाहीं. शिवाय शिंपीच्या अवयवांशीं रुप्याचे अवयव मिळून राहिलेले असतात, हें ह्मणणेंही असंगत आहे. कारण तसें जर असतें तर तेथें रुप्याची उत्पत्ति होण्या पूर्वी शिंपीचे अवयव जसे स्पष्ट दिसतात तसे रुप्याचेही दिसावयास पाहिजे होते. पण ते प्रत्यक्ष अनुभवास येत नाहींत. शिवाय रुपें हा पदार्थ तैजस आहे. कारण सोनें, रुपें, तांबें इत्यादि धातु तेजाचे आकरज विषय आहेत, हें तर्कसंग्रहसारांत सिद्ध होऊन गेलें आहे. तैजस द्रव्याचा अग्नीशीं संयोग झाल्यानें नाश होत नाहीं, हें अनुभवसिद्ध आहे. तेव्हां अग्नीच्या अत्यंत संयोगानें शिंपीचें भस्म झालें असतां तिच्यामध्यें मिळून असलेल्या रुप्याचे अवयव सांपडावयास पाहिजेत. पण तसें होत नाहीं. सत्—ख्याति वाद्यांच्या ह्मणण्याप्रमाणें खरोखरच जर प्रकार असता तर बिचाऱ्या शिंपा अशा केरांत लोळत खचित पडल्या नसत्या. तसेंच, गुंजांचा ढिग दुरून दृष्टीं पडला असतां तो अग्नि आहे, असा पुष्कळ वेळां भ्रम होतो व तुमच्या ह्मणण्याप्रमाणें त्यांतील अग्नीच्या अवयवापासूनच त्याची उत्पत्ति होणार, हें उघड आहे. पण खरा अग्नि व गुंजा यांचा संयोग

झाल्यास गुंजांचें भस्म होणेंच शक्य आहे. पण तसें होत नाहीं. सारांश असे अनेक दोष येत असल्यामुळें हा सत्–ख्यातिवाद अयोग्य होय. सत् ह्मणजे विद्यमान व त्याची ख्याति ह्मणजे प्रसिद्धि, ग्रहण, असा या ख्यातीचा स्थूल अर्थ आहे.

क्षणिक विज्ञानवादी बौद्ध भ्रमस्थळीं आत्म–ख्याति मानितात. बौद्धांचे च्यार भेद आहेत. वेदांस प्रमाण न मानणें व बुद्धि जें सत् आहे असें ह्मणेल ह्मणजे बुद्धीस जें बरें वाटेल, तेंच प्रमाण मानणें हें त्यांचें सामान्य लक्षण आहे. माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक व वैभाषिक हीं त्या चार प्रकारच्या बोद्धांचीं नांवें होत. माध्यमिक शून्यवादी असून ते भ्रमस्थळीं असत्–ख्याति मानितात. व त्या विषयीं बरेंचसें विवेचन वर होऊन गेलें आहे. योगाचार–क्षणिक विज्ञान मात्र आहे; त्यावाचून कांहीं नाहीं, असें मानितात व ते योगाचार बौद्धच भ्रमस्थळीं आत्मख्याति स्वीकारितात. सौत्रांतिक वृक्ष, पाषाण, घट, पट इत्यादि बाह्य पदार्थही आहेत, असें मानितात. वैभाषिकांचें मत बहुतेक सौत्रान्तिकासारिखेंच आहे. पण ते–पदार्थ दोन प्रकारचे असतात. त्यांतील एक ग्राह्य असतो व दुसरा अध्यवसेय असतो. (ग्रहण ह्मणजे प्रत्यक्ष व अध्यवसाय ह्मणजे अनुमान.) प्रत्यक्ष वस्तु सत् असून; अप्रत्यक्ष वस्तु असत् असते–इत्यादि अधिक मानितात. भगवान् बुद्धानें या चारी शिष्यांस जरी एकसारखाच उपदेश केला होता तरी त्यांची बुद्धि व संस्कार भिन्न भिन्न असल्यामुळें “ सूर्यास्त झाला ” असें वाक्य एकाद्या पूज्य पुरुषानें उच्चारिलें असतां तें ऐकणारा चोर, जार व वेदपाठी शिष्य हे आपापल्या इष्ट हेतूप्रमाणें जसा त्याचा भिन्न भिन्न अर्थ समजतात; त्याप्रमाणें ते निरनिराळा अर्थ समजूं लागले. असो; याप्रमाणें प्रसंगोपात्त गोष्टींचें विवेचन करून आतां आत्म–ख्याति–वाद्यांचा अभिप्राय सांगूं या.

शरीरामध्यें असणारें जें क्षणिक विज्ञान तोच आत्मा होय. त्याच्याहून निराळा असा दुसरा कोणताही पदार्थ नाहीं. वृक्ष, पाषाण इत्यादि सर्व पदार्थ त्या विज्ञानाचेच आकार आहेत. यास्तव शिंपीच्या ठायीं जें रुपें भासतें तेंही शरीरांतील विज्ञानाचाच एक धर्म आहे व शरीरामध्यें असलेलें आत्मधर्मरूप रुपेंच दोषांमुळें बाहेर असल्यासारिखें दिसतें. “ हें रुपें नव्हे ” असा जो अनुभव येतो; त्यावरून त्या रुप्याचा बाध

स्वरूपतः होत नाहीं. तर शरीरांतील रुपें " हें " असें जें बाहेर दिसत होतें त्याचाच बाध होतो. ह्मणजे शरीरांतील विज्ञानरूप आत्म्याचा धर्म असें जें रुपें बाहेर असल्यासारिखें वाटलें होतें त्याचा बाध होतो. तो बाधही स्वरूपतः ह्मणजे आत्मधर्मरूप रुप्याच्या स्वरूपाचा होतो, असें नाहीं; तर "हें" असें जें त्यांचें बाह्य प्रदेशीं अस्तित्व प्रतीत होत असतें त्याचा होतो. पण हें आत्मख्यातिवाद्यांचें ह्मणणेंही आह्मांस निर्दोष वाटत नाहीं. कारण शिंपीच्या ठायीं भासणारें रुपें शरीरांत आत्म्याच्या धर्मरूपानें असतें अशाविषयीं कोणतेंही प्रमाण किंवा सबल युक्ति नाहीं. सर्व लोक भ्रामक पदार्थ नेत्रादि इंद्रियांच्या द्वारा बाह्य प्रदेशींच पहात असतात. सुख, दुःख इत्यादि भाव मात्र कायते आंत प्रतीत होत असतात. पण सुखदुःखांप्रमाणेंच जर रुपें, सर्प इत्यादि भ्रामक पदार्थ आंत असते तर नेत्रादि इंद्रियांवाचूनही त्यांची प्रतीति आली असती. पण तसें होत नाहीं. आंधळ्यास शिंपीच्या ठायीं रुप्याचा भास कधींही होत नाहीं. यास्तव ते रजतादि पदार्थ; शरीराच्या बाह्य प्रदेशीं असतात, असेंच मानिलें पाहिजे. आतां " हें रजत नव्हे " असा जो बाध होतो तो "हें" याचा आहे. स्वतः आंतील रुप्याचा नव्हे, असें जें तुह्मी ह्मणत असतां तेंही फार वेळ टिकत नाहीं. कारण "हें" याचा अर्थ जवळ असलेलें असा आहे. तेव्हां या जवळ-असणें-पणाचाच जर " हें रुपें नव्हे " या वाक्यावरून निषेध होतो, असें ह्मटलें तर तें रजत जवळ नसून दूर आहे असें ह्मटल्यासारिखें होणार व त्यामुळें आत्म्याच्या धर्मरूप असें हें रुपें नसून तें आत्म्यापासून फार दूर आहे, असें, तुमची इच्छा नसली तरी ठरणार. तात्पर्य विज्ञानवाद्यांची ही आत्म–ख्याति निरुपयोगी आहे.

नैयायिक व वैशेषिक भ्रमस्थळीं अन्यथा–ख्याति मानितात. त्यांचा अभिप्राय असा–शिंपीचे ठायीं " हें रजत " असें जें भ्रमज्ञान होतें त्याचा विषय रजत हा भ्रामक पदार्थ असतो. पण तें रजत पुढें असलेल्या शिंपीमध्यें नसतें; तर बाजार, पेटी इत्यादि अन्य स्थळीं असतें. पण त्या खऱ्या रुप्याच्या अनुभवांमुळें ज्यास त्याचा संस्कार झाला आहे; अशा पुरुषाच्या दोषयुक्त नेत्र–इंद्रियाचा–रुप्याप्रमाणें चकचकणाऱ्या कोणत्याही एकाद्या–पदार्थाशीं संयोग (संनिकर्ष) झाला असतां; केवळ त्याचें सादृश्य पाहूनच संस्कार उद्बुद्ध होतो; त्यामुळें अन्यत्र असलेल्या रुप्याचें स्मरण होतें; आणि त्यानंतर नेत्रादिकांतील दोषांमुळें पुढें असलेली शिंपच रुपें आहे, असें प्रत्यक्ष-

ज्ञान होतें. ह्मणजे स्मृतिज्ञानाचा विषय असें जें रुपें त्याचा रुपेंपणा पुढें असलेल्या शिंपीमध्यें प्रत्यक्ष दिसतो व ह्मणूनच "हें रुपें" अशी प्रतीति येते. यासच अन्यथा-ख्याति असें ह्मणावें. अन्यवस्तूची अन्यरूपानें प्रतीति येणें हीच अन्यथा-ख्याति होय. पुढें असलेली अन्य वस्तु असून तिची "रुपें" या अन्यरूपानें प्रतीति येत असल्यामुळें त्या प्रतीतीस अन्यथा-ख्याति ह्मणतात आणि अशा रीतीनें भ्रांतिज्ञानानें पुढील शिंपेमध्यें प्राप्त झालेल्या रुपेंपणाचा "हें रुपें नव्हे" अशा ज्ञानानें निषेधही होऊं शकतो.

शंका—पण अन्य स्थळीं असलेल्या रुप्याचें भान पुढील शिंपीमध्यें होतें असें जर म्हटलें तर "हें रुपें आहे" या भ्रमज्ञानामधील रुपें या अंशास प्रत्यक्षरूपता आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण विशिष्ट–प्रत्यक्षज्ञाना-मध्यें विशेषण व विशेष्य या दोघांशींही इन्द्रियाचा संनिकर्ष होणें अवश्य आहे, व त्याप्रमाणें "हा दंडी पुरुष" असें विशिष्ट–प्रत्यक्षज्ञान झाल्यास त्या स्थळीं 'दंड' हें विशेषण व 'पुरुष' हें विशेष्य या दोघांशींही नेत्रेंद्रियाचा संयोगसंनिकर्ष होत असतो. "हें रजत आहे" या भ्रमप्रत्यक्षज्ञानामध्यें पुढें असलेल्या पदार्थाशीं म्हणजे शिंपी या विशेष्याशीं नेत्रेंद्रियाचा संयोग संनिकर्ष आहे. पण त्याच्या रजत या विशेषणाशीं तो नाहीं. त्यामुळें "हें रुपें" या भ्रमज्ञानांतील "रुपें" हा अंश प्रत्यक्ष-ज्ञानाचा विषय होणें अशक्य आहे. परंतु तुम्हीं त्यासही प्रत्यक्ष मानीत असतां !

समाधान—आम्ही विशिष्ट–प्रत्यक्षज्ञानामध्यें विशेषणाशीं इन्द्रियाचा संयोगनामक संनिकर्ष झाला पाहिजे, असें मुळींच मानीत नाहीं. म्हणजे तो संनिकर्ष त्या ज्ञानाचें कारण आहे, असें आम्हांस मुळींच मान्य नाहीं. तर विशेष्याशीं इन्द्रियसंयोग होणें, विशेषणाचें ज्ञान होणें, विशेषण व विशेष्य यांच्या संबंधाचें ग्रहण होणें इत्यादिकांसच त्याचें कारण मानितों, व ही कारणसामग्री "हें रुपें" या भ्रमस्थळींही आहे. कशी म्हणून विचाराल तर पहा—पुढें असणाऱ्या शिंपीशीं म्हणजेच विशेष्याशीं नेत्रेंद्रियाचा संयोग-नामक संनिकर्ष (संबंध) आहे. रुपें या विशेषणाचें स्मरणरूप ज्ञान आहे, व दोषांमुळें विशेषण व विशेष्य यांच्या संबंधाचें ग्रहण होत आहे. यास्तव (म्हणजे विशिष्ट–प्रत्यक्षज्ञानाची सर्व कारणसामग्री भ्रमस्थळींही असल्यामुळें) त्यास प्रत्यक्षरूपता संभवते. म्हणजे तें भ्रमज्ञान प्रत्यक्ष आहे, असें निःसं-

शय म्हणतां येतें व तुम्ही म्हणतां त्याप्रमाणें ‘ रुपें ’ या विशेषणाशीं इन्द्रिय-संनिकर्ष झालाच पाहिजे, असें नाहीं. कारण विशिष्ट–ज्ञानांत विशेषणाशींही इन्द्रियसंनिकर्ष अवश्य झालाच पाहिजे असें जर असतें तर “ तो हा देवदत्त ” या ज्ञानास प्रत्यक्ष म्हणतां आलें नसतें. पण अशा प्रकारचें ओळख या धर्मानें युक्त असलेलें ज्ञान प्रत्यक्ष असतें असा शास्त्रसिद्धांत व अनुभवही आहे. “ तो हा देवदत्त ” हें विशिष्ट–ज्ञान आहे, असें तुम्हीही कबूल कराल. पण त्यांतील “ तो ” या परोक्षवाची विशेषणाशीं इन्द्रियसंनिकर्ष होणें अशक्य आहे. आतां आम्ही म्हणतों तसें—विशेषणाचें केवल ज्ञान असलें कीं पुरें आहे. त्याच्या योगानेंच विशिष्टाचें प्रत्यक्ष होऊं शकतें–असें जर कबूल केलें तर “ तो हा देवदत्त ” या स्थळीं प्रत्यक्ष होण्यास कांहीं अडचण येत नाहीं. कारण “ तो ” या भिन्न देश व भिन्न काल दाखविणाऱ्या विशेषणावरून स्मरण–ज्ञान होऊं शकतें. आतां–“ तो हा देवदत्त ” या ज्ञानामध्यें देवदत्त नामक पुरुषासच प्रत्यक्षरूपता आहे; व “ तो ” या अंशास स्मृतिरूपता आहे. आणि स्मृतीमध्यें इद्रियसंनिकर्षाची जरूर नाहीं, असें जर ह्मणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण एकाच ज्ञानामध्यें स्मृति व प्रत्यक्ष यांचा संकर होणें योग्य नव्हे. यास्तव “ तो हा देवदत्त ” या वाक्यांतील १ तो, २ हा, व ३ देवदत्त या सर्व अंशांस प्रत्यक्षरूपताच मानिली पाहिजे. आणि या स्थळीं इंद्रियसंनिकर्षावांचून जसा “ तो ” हा अंश प्रत्यक्ष ज्ञानाचा विषय होतो त्याप्रमाणें अन्य प्रदेशीं असणाऱ्या रुप्याशीं इंद्रियाचा संबंध जरी न झाला तरी पुढें असलेल्या शिंपीमध्यें “ हें रुपें ” असें विशिष्ट भ्रम–प्रत्यक्ष होतें, असें समजावें. किंवा हें आमचें समाधान तुह्मांस पटत नसेल तर अन्यस्थळीं असणाऱ्या रुप्याशीं नेत्रेंद्रियाचा अलौकिक संबंध आहे व पुढें असलेल्या शिंपीशीं लौकिक संबंध आहे, असें जाणावें. ह्मणजे “ हें रुपें ” या ज्ञानास प्रत्यक्ष ह्मणतां येईल.

संयोग, संयुक्तसमवाय, संयुक्तसमवेतसमवाय, समवेतसमवाय व विशेषण-विशेष्यता या सहा संनिकर्षांस नैयायिक लौकिक संनिकर्ष ह्मणतात व सामान्यलक्षण, ज्ञानलक्षण व योगजधर्मलक्षण या तीन संनिकर्षांस अलौकिक संनिकर्ष ह्मणतात. लौकिक संनिकर्षांचें सोदाहरण विवेचन तर्कसंग्रहसारांत केलें आहे. पण या अलौकिक संनिकर्षांचें वर्णन अजून कोठें झालेलें नाहीं. ह्मणून तें येथें केल्यास त्याचा वाचकांस बराच उपयोग होईलसें वाटतें.

" सामान्यलक्षण " या शब्दांतील लक्षण या शब्दाचा अर्थ स्वरूप किंवा विषय असा समजावा. ह्मणजे त्याचा स्वरूप असा अर्थ घेतल्यास सामान्य हें आहे स्वरूप ज्याचें तो सामान्यलक्षणसंनिकर्ष होय, असें होतें; व विषय असा अर्थ घेतल्यास सामान्य आहे विषय ज्याचा तो सामान्यलक्षणसंनिकर्ष होय, असें होतें. पहिल्या व्युत्पत्तीप्रमाणें धूमत्व, इत्यादि सामान्यासच सामान्यलक्षण-संनिकर्षत्व प्राप्त होतें व दुसऱ्या व्युत्पत्तीप्रमाणें धूमत्वादिसामान्याच्या ज्ञानास सामान्यलक्षण-संनिकर्षत्व प्राप्त होतें. या दोन प्रकारच्या सामान्यलक्षणसंनिकर्षांतील पहिल्या प्रकारचें लक्षण सांगून त्याचें अगोदर स्पष्टीकरण करितों. " इंद्रियसंबद्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूतं सामान्यं सामान्यलक्षणसंनिकर्षः । " इंद्रियांशीं संयोग, संयुक्तसमवाय इत्यादिक सहा लौकिक संबंधांतील कोणत्या तरी संबंधानें संबद्ध झालेला जो पदार्थ तोच आहे विशेष्य ज्यामध्यें अशा ज्ञानांत असणारें जें प्रकारीभूत सामान्य त्यास सामान्य-लक्षण संनिकर्ष ह्मणावें. जसें-स्वयंपाकगृहांत धूमाशीं नेत्रेंद्रियाचा संयोग-संबंध होतो. नंतर " हा धूम " असें चाक्षुष प्रत्यक्ष होतें. (चाक्षुष ह्मणजे नेत्र-जन्य. नेत्रांच्या द्वारा उत्पन्न होणारें.) या चाक्षुष प्रत्यक्ष ज्ञानामध्यें चक्षूंशीं ज्याचा संयोग झाला आहे, असा धूम विशेष्य आहे व त्या धूमा-मध्यें असणारी धूमत्व जाति हा प्रकार आहे. अर्थात् चक्षुरिंद्रिय-संबद्ध-धूम-विशेष्यक प्रत्यक्ष ज्ञानामध्यें धूमत्व ही जाति प्रकाररूप असल्यामुळें ती जातीच सामान्य लक्षण अलौकिक संनिकर्ष होय. ती धूमत्व जाती ह्मणजेच सामान्य. तें सर्व धूमामध्यें समवायसंबंधानें असतें. अर्थात् पूर्वी नाहींसे होऊन गेलेले, वर्तमानसमयीं असणारे व त्याचप्रमाणें पुढें होणारे जेवढे ह्मणून धूम आहेत त्या सर्वांमध्यें धूमत्व हें सामान्य, समवायसंबंधानें असतें. त्यामुळें तें सामान्य हाच नेत्रेंद्रियाचा त्या सर्व धूमाशीं असणारा संबंध होय. ह्मणून " हा धूम " अशा प्रकारच्या लौकिक चाक्षुष प्रत्यक्षानंतर त्या पुरुषास धूमत्वरूप: सामान्य-लक्षण संनिकर्षाच्या योगानें " सर्व धूम " असें सर्व धूमांविषयीं अलौकिक चाक्षुष प्रत्यक्ष होतें. हा अलौकिक संनि-कर्ष आह्मीं मानीतच नाहीं, असें कोणी ह्मणेल तर तेंही चालणार नाहीं. कारण हा संनिकर्ष न मानिल्यास त्या सर्व धूमांचें चक्षुरिंद्रियाच्या योगानें प्रत्यक्ष होणार नाहीं. कारण एकाद्या धूमाशीं नेत्रेंद्रियाचा जरी लौकिक संयोग झाला असला तरी सर्व धूमांशीं तो त्याच वेळीं होणें शक्य नाहीं व

इंद्रियाच्या संनिकर्षावांचून कोणत्याही पदार्थांचें प्रत्यक्ष होत नाहीं. यास्तव धूमत्व या सामान्याच्या द्वारा सर्व धूमांचें प्रत्यक्ष व्हावें ह्मणून सामान्य-लक्षण–संनिकर्षाचा अंगीकार केलाच पाहिजे. या वरील उदाहरणाप्रमाणेंच "हा अग्नि" या प्रत्यक्ष ज्ञानानंतर अग्नित्वरूप सामान्य–लक्षण–संनिकर्षा-मुळें पुरुषास सर्व अग्नींचें अलौकिक चाक्षुष प्रत्यक्ष होतें. आणि याच न्यायानें अलौकिक श्रावण प्रत्यक्ष, अलौकिक रासन प्रत्यक्ष, अलौकिक घ्राण प्रत्यक्ष, अलौकिक त्वाच प्रत्यक्ष व अलौकिक मानस प्रत्यक्ष होतें.

पण हें ह्मणणें कित्येकांस अक्षरशः पटत नाहीं. ते ह्मणतात कीं, धूमा-दिकांमध्यें असणाऱ्या धूमत्वादि सामान्यास सामान्यलक्षण संनिकर्षत्व नसतें. तर त्या धूमत्वादि सामान्याच्या ज्ञानास सामान्यलक्षण संनिकर्षत्व असतें. कारण तुह्मी ह्मणतां तसें मानिल्यास "हा धूम" असें ज्या दिवशीं ज्ञान होतें त्याच्या दुसऱ्यादिवशीं धूमाशीं नेत्रांचा संयोग झाला नसला तरी तें धूमत्वरूप सामान्य धूमामध्यें असल्यामुळें सामान्यरूप संनिकर्षामुळें दुसऱ्या दिवशींही त्या पुरुषास सर्व धूमांचें अलौकिक प्रत्यक्ष व्हावयास पाहिजे. पण तसें होत नाहीं. यास्तव धूमत्वादिरूप सामान्याच्या ज्ञानासच सामान्यलक्षण संनिकर्ष ह्मणणें योग्य आहे. अर्थात् चक्षुरिंद्रियाच्या संयोगादि संबंधामुळें उत्पन्न झालेलें जें "हा धूम" असें ज्ञान, त्याचा धूमत्वादि सामान्य हाच विषय असल्यामुळें तें ज्ञान हाच सामान्यलक्षणसंनिकर्ष होय. या संनिकर्षाची अशी व्याख्या केली असतां पूर्वोक्त दोष येत नाहीं. हेंच दुसऱ्या प्रकारच्या अलौकिक सामान्य–लक्षण संनिकर्षाचें लक्षण होय.

आतां दुसऱ्या अलौकिक संनिकर्षाचें लक्षण सांगतों "स्वविषयविषयक-प्रत्यक्षजनको ज्ञानविशेषः ज्ञानलक्षणसंनिकर्षः" ज्या ज्ञानाचा जो पदार्थ विषय असतो त्या पदार्थमात्रास विषय करणाऱ्या प्रत्यक्ष–ज्ञानाचें जें ज्ञान उत्पादक असतें तें ज्ञानच ज्ञानलक्षणसंनिकर्ष होय. आपल्या विषयाविष-यींच्या प्रत्यक्षज्ञानास उत्पन्न करणारें ज्ञानच ज्ञानलक्षणसंनिकर्ष होय, असा याचा भावार्थ जाणावा. जसें—ज्या पुरुषानें पूर्वी पुष्कळ वेळां चंदनाचा सुगंध घ्राणेंद्रियाच्या द्वारा प्रत्यक्ष जाणला आहे. त्यानें दुरूनच नेत्रेंद्रियानें चंदनाच्या तुकड्यास पाहिलें असतां "हें चंदन सुगंधी आहे." अशा प्रकारचें चाक्षुष प्रत्यक्ष होतें. कारण या ज्ञानामध्यें त्याच्या चक्षुरिंद्रियाचा चंद-नाच्या तुकड्याशीं संयोगसंबंध होतो व त्यामुळें चंदनाच्या तुकड्याचें त्यास

लौकिक प्रत्यक्ष होतें, हें उघडच आहे. दूर असणाऱ्या त्या चंदनाचा व घ्राणेंद्रियाचा संयोगसंबंध होत नाहीं व तो होणें संभवनीयही नाहीं. कारण चक्षु व श्रोत्र हीं दोन इन्द्रियें जशीं आपल्या रहाण्याच्या स्थानांतून म्हणजे डोळा व कान यांतून निघून विषय असेल तेथें वृत्तीच्या द्वारा जातात तशीं घ्राण, रसन व त्वक् हीं जात नाहींत. तर तीं जेथें रहात असतात तेथें जर विषय आला तरच त्याचें ग्रहण करीत असतात. यास्तव दूर असणाऱ्या चंदनाशीं–आपल्या गोलकांतून निघून विषयाकडे जाण्याची शक्ति ज्यास आहे अशा–चक्षुरिंद्रियाचा संयोग–संबंध होतो. पण घ्राणेंद्रियाचा त्यांतील गंधाशीं संयुक्त–समवायसंबंध होऊं शकत नाहीं व त्यामुळें त्याचें प्रत्यक्षज्ञानही घ्राणेंद्रियाच्या द्वारा होणें संभवनीय नाहीं. आतां, ज्याच्याशीं चंदनाचा संयोगसंनिकर्ष झाला आहे अशा चक्षुरिंद्रियाविषयीं जर पाहिलें तर त्याच्यामध्यें गंध या गुणाचें ग्रहण करण्याची शक्तिच नसल्यामुळें त्या इन्द्रियाचा चंदनामध्यें समवायसंबंधानें रहाणाऱ्या गंधाशीं जरी संयुक्तसमवायसंबंध झाला आहे तरी त्याचें लौकिक प्रत्यक्ष होऊं शकत नाहीं व त्यामुळें "हा चंदनाचा तुकडा सुगंधी आहे" या ज्ञानांतील "सुगंध" या अंशामध्यें लौकिक–प्रत्यक्षता असत नाहीं. म्हणून त्या सुगंधाचे ठायीं अलौकिक–प्रत्यक्षता आहे, असेंच समजणें भाग आहे. पण या अलौकिक–प्रत्यक्षज्ञानाची प्रणालिका कशी आहे, तें सांगितलें पाहिजे. चंदनाच्या खोडास पहातांच पूर्वीं अनुभविलेल्या सुगंधाचे संस्कार उद्‌बुद्ध होतात. त्या उद्‌बुद्धसंस्कारांमुळें सुगंधाचें स्मरण होतें व त्या सुगंधाचें स्मृतिज्ञान हाच नेत्रांचा त्या चंदनांतील सुगंधाशीं ज्ञानलक्षणसंन्निकर्ष होय. याच न्यायानें शिंपीच्या ठायीं 'हें रुपें' असा चाक्षुष प्रत्यक्ष भ्रम झाला असतां; त्यांतील दूर कोठेंतरी असणारें रुपें दोषांमुळें शिंपीच्या ठायीं भासतें. पण त्याच्याशीं नेत्रेंद्रियाचा संयोगसंबंध संभवत नाहीं. तर चकचकीतपणा इत्यादि रुप्याच्या सादृश्यावरून पूर्वीं कोठेंतरी व केव्हांतरी पाहिलेल्या रुप्याचे संस्कार उद्‌बुद्ध होतात व त्यांच्या योगानें रुप्याची स्मृति होते व ही स्मृति हाच चक्षुरिंद्रियाचा दूर कोठेंतरी असणाऱ्या रुप्याशीं ज्ञानलक्षणसंनिकर्ष होय. अन्यथाख्यातीमध्यें याचाच उपयोग होतो.

आतां तिसऱ्या अलौकिक संनिकर्षाचें विवेचन करून हें प्रासंगिक प्रतिपादन पुरें करितो. "योगाभ्यासजनितो धर्मविशेषो योगजधर्मलक्षणसंनिकर्षः"

असें याचें लक्षण आहे. व त्याचा अर्थ असा-योगाभ्यासामुळें प्राप्त होणाऱ्या एका विशेष धर्मास योगजधर्मलक्षणसन्निकर्ष ह्मणतात. योग्यास सर्व पदार्थांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. सर्व या शब्दाचा अर्थ फार व्यापक आहे. ह्मणजे त्यांस भूत, भविष्य, वर्तमान, अति दूर असलेल्या व परमाणु, आकाश इत्यादि अतींद्रिय पदार्थांचेंही त्यांस प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. आणि ही गोष्ट श्रुति, स्मृति, पुराणें, इतिहास इत्यादि प्रमाण ग्रंथांवरून सिद्ध होत आहे. आतां हें प्रत्यक्ष कसें होतें ? हें एक मोठें गूढ आहे. कारण चक्षु, श्रोत्र इत्यादि इंद्रियांचा त्या सर्व पदार्थांशीं कोणत्याही प्रकारचा लौकिक संयोगादि संबंध होणें शक्य नाहीं व इंद्रियें आणि विषय यांचा संनिकर्ष झाल्यावांचून प्रत्यक्ष ज्ञान होणें शक्य नाहीं. यास्तव त्या सर्व पदार्थांशीं योग्यांच्या चक्षु, श्रोत्र इत्यादि इंद्रियांचा योगजधर्मलक्षणसंनिकर्षच मानिला पाहिजे. त्यावाचून गत्यंतर नाहीं.

असो; येथवर अलौकिक संनिकर्षांचें वर्णन केलें. या तीन अलौकिक संनिकर्षांतील दुसऱ्या ह्मणजे ज्ञानलक्षणसंनिकर्षाच्या योगानें "हें रुपें" या विशिष्ट भ्रमज्ञानांतील 'रुपें' या विशेषणाचें प्रत्यक्ष होतें. सारांश भ्रमस्थळीं अन्यथा ख्यातीचेंच ग्रहण केलें पाहिजे. हें अन्यथाख्याति-वादी नैयायिकांचें ह्मणणें आह्मांस बरोबर वाटत नाहीं. कारण 'हें रुपें' या भ्रमज्ञानाचा विषय जें रुपें तें दूर कोठें तरी आहे, असें जर मानिलें तर त्याच्याशीं नेत्रेंद्रियाचा संयोगसंनिकर्ष होणार नाहीं; हें तुह्मांसही कबूल आहे. तेव्हां इंद्रिय-संनिकर्षावाचून पदार्थाचें प्रत्यक्ष कसें होणार? बरें "हें रुपें" या भ्रमज्ञानांतील रुप्याचें लौकिक संनिकर्षानें प्रत्यक्ष होत नाहीं ह्मणून ह्मणावें तर 'मला रुपें साक्षात् दिसत आहे' असा मनुष्यास अनुभव येतो व त्यावरून रुप्याची प्रत्यक्षताच सिद्ध होते. शिवाय-विशेषणाचें ज्ञान व विशेष्य आणि इंद्रिय यांचा संनिकर्ष ही विशिष्ट ज्ञानाची सामग्री आहे; असें जें तुह्मी ह्मटलें आहे; तेंही संभवत नाहीं. कारण सर्व विशिष्ट प्रत्यक्षांमध्यें तीच सामग्री असते असें ठरत नाहीं. तें कसें ह्मणून ह्मणाल तर पहा, "दंडी पुरुष" ह्मणजे दंडयुक्त पुरुष या ज्ञानामध्यें विशेषण दंड व विशेष्य पुरुष या दोघांशींही इंद्रियसंनिकर्ष होतो व तोच त्या विशिष्ट ज्ञानाचें कारण आहे, असें आढळतें. आतां "तो हा देवदत्त" या प्रत्यभिज्ञा-ज्ञानामध्यें देवदत्त हा अंश प्रत्यक्ष आहे व

“तो” हा अंश स्मृतिरूप आहे. पण असें मानिल्यास प्रत्यक्षत्व व स्मृतित्व या दोन धर्मांच्या जातित्वाचा बाध करणारा सांकर्य हा दोष येतो, असें तुह्मी वर ह्मटलें आहे. परंतु तें आह्मांस मान्य नाहीं. कारण वेदान्तसिद्धांतामध्यें अविद्येवांचून दुसरी कोणतीही जड जाति मानलेली नाहीं. तर अविद्याच प्रत्येक कार्यामध्यें अनुगत असून त्या त्या जातीच्या रूपानें प्रतीत होते, असें मानिलेलें आहे, त्यामुळें तुमच्या सिद्धांताप्रमाणें जातिसांकर्य हा दोष जरी येत असला तरी प्रत्यभिज्ञा-ज्ञानामध्यें प्रत्यक्षत्व व स्मृतित्व या जातींच्या सांकर्याचा दोष आमच्या मतीं येत नाहीं. कारण त्या दोन जाती आहेत हेंच मुळीं आम्हांस कबूल नाहीं. तसेंच दूर प्रदेशीं असणाऱ्या रुप्याशीं नेत्रेंद्रियाचा ज्ञानलक्षण अलौकिक संनिकर्ष होतो, हें तुमचें ह्मणणेंही आमच्या दृष्टीनें वेडेपणाचें ठरतें. कारण ज्ञानासही जर नेत्रेंद्रियाचा संनिकर्ष मानूं लागलें तर जेव्हां पुरुषास पर्वताचें ठायीं अग्नि आहे असें अनुमिति ज्ञान होतें तेव्हां तेथेंही त्यास अग्नीचें प्रत्यक्ष व्हावयास पाहिजे. कारण “पर्वत अग्निवाला आहे” या ज्ञानामध्यें पर्वत हें विशेष्य आहे व अग्नि विशेषण आहे. त्यांतील विशेष्याशीं ह्मणजे पर्वताशीं नेत्रांचा संयोगसंबंध झाला आहे व त्याच्यावरील अग्नीशीं स्मृतिरूप ज्ञानसंबंध आहे. तेव्हां इन्द्रिय व विषय यांच्या संयोगापासून झालेलें तें अग्नीचें ज्ञानही प्रत्यक्षच असलें पाहिजे. अर्थात् अनुमानप्रमाणाचाच लोप झाला. बरें अनुमानास वांचवावयाचें असेल तर “हा पर्वत अग्निमान् आहे” या ज्ञानास इंद्रियसंनिकर्षजन्य ह्मणतां येणार नाहीं. शिवाय “हें रुपें” या भ्रमज्ञानाचा विषय-रुपें अन्य कोठें तरी असतें असें जर मानिलें तर त्या रुप्याची इच्छा करणाऱ्या पुरुषाची प्रवृत्ति समोरच्या वस्तूकडे न होतां जेथें तें रुपें असेल तेथेंच व्हावयास पाहिजे. कारण ज्ञानाचा असा स्वभावच आहे कीं, तें आपला विषय जेथें असेल तेथेंच प्राण्याची प्रवृत्ति करवितें. पण तसें होत नाहीं. सारांश दूर कोठें तरी असलेलें रुपेंच समोरच्या शिंपीचे ठायीं भासतें, हें ह्मणणें अत्यंत असंगत आहे व त्यामुळें तर्कामध्यें निपुण असलेल्या नैयायिकांची अन्यथा-ख्याति भ्रमस्थळीं योग्य ठरत नाहीं.

याप्रमाणें निरनिराळ्या शास्त्रकारांनीं मानिलेल्या पांच ख्यातींपैकीं भ्रमस्थळीं एकही ख्याति निर्दोष रीतीनें लागूं पडत नसल्या कारणानें सहाव्या अनिर्वचनीय ख्यातीचा अंगीकार करावयास पाहिजे. ह्मणजे भ्रमसमयीं शिंपी-

मध्यें अनिर्वचनीय रुपें उत्पन्न होतें, असें मानिलें पाहिजे. पण यावर कोणी असें ह्मणेल कीं, लोकांमध्यें प्रसिद्ध असलेल्या रुप्याची उत्पत्ति अवयवादि सामग्रीपासूनच होत असते. पण या भ्रामक रुप्याची सामग्री शिंपीमध्यें असत नाहीं व त्यामुळें शिंपीच्या ठायीं रुप्याची उत्पत्ति होते हें ह्मणणें अयोग्य ठरतें. बरें—पुण्यपापरूप अदृष्टच त्या रुप्याच्या उत्पत्तीची सामग्री आहे—ह्मणून ह्मणावें तर तेंही जुळत नाहीं. कारण अदृष्ट—अवयवादि दृष्ट सामग्रीवांचून—कोणतेंही कार्य उत्पन्न करण्यास समर्थ नसतें. मृत्तिका, कुंभार इत्यादि दृष्टसामग्रीवांचून केवलअदृष्टाच्या बलानेंच घटादि पदार्थ उत्पन्न होत असल्याचें कधींच अनुभवास येत नाहीं. यास्तव शिंपीमध्यें रुप्याची दृष्ट सामग्री असलीच पाहिजे. त्यावांचून त्याची तेथें उत्पत्ति होऊं शकणार नाहीं. या शंकेचें समाधान थोडक्यांत करितां येतें. कसें ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों—लौकिक रुप्यास उत्पन्न करणारी जी अवयवादिरूप सामग्री आहे तीच भ्रामक रुप्याच्या उत्पत्तीस कारण होत नाहीं. तर त्याची सामग्री निराळीच असते. कोणती ह्मणून विचाराल तर सांगतों—खऱ्या रुप्याचा अनुभव घेतल्यामुळें त्याचे संस्कार ज्याच्या मनामध्यें दृढ झाले आहेत अशा पुरुषाच्या नेत्रेंद्रियाचा समोर असलेल्या शिंपीशीं जेव्हां संयोग होतो, तेव्हां त्या नेत्रांच्या द्वारा बाहेर पडलेली अंतःकरणाची वृत्ति "इदमाकार" ह्मणजे "हें" या आकाराची व चकचकीतपणाच्या आकाराची होते. चकचकीतपणा हा धर्म रुपें व शिंप यांमध्यें सारखाच असतो. त्यामुळें पूर्वी पाहिलेल्या रुप्याचे संस्कार उद्बुद्ध होतात. व ते उद्बुद्ध संस्कारच जिचे सहकारी आहेत अशी "हें" या अंशानें अवच्छिन्न झालेल्या चैतन्यामध्यें रहाणारी व त्या शिंपीचा शिंपीपणा, काळी पाठ, त्रिकोण—आकार इत्यादि विशेष अंशास आच्छादित करणारी जी अविद्या असते ती अविद्याच क्षुब्ध होऊन रुप्याच्या आकाराची व तें रुपें हाच ज्याचा विषय आहे अशा ज्ञानाच्या आकाराची होते. अशा रीतीनें अविद्येनें भ्रामक विषयाच्या रूपानें व त्याच्या ज्ञानाच्या रूपानें परिणत होणें हीच अनिर्वचनीय—ख्याति होय.

शंका—भ्रमस्थळीं अविद्या रुपें, सर्प इत्यादि विषयांच्या आकाराची होते असें जें तुम्ही ह्मणतां तें जरी क्षणभर कबुल केलें तरी ती ज्ञानाकार होते हें ह्मणणें आह्मांस खरें वाटत नाहीं. कारण अविद्येचा ज्ञानाकार परिणाम होतो असें मानण्यापासून कांहीं लाभ होत नाहीं. व लाभावांचून एकाद्या गोष्टीचा

अंगीकार करणें व्यर्थ आहे. आतां "हें रुपें" असा व्यवहार करितां यावा ह्मणून अविद्येची हें रूपें अशी ज्ञानाकार वृत्ति अवश्य मानिली पाहिजे असें ह्मणावें तर तेंही संभवत नाहीं. कारण सुखदुःखादिकांप्रमाणें तें प्रातिभासिक रुपें साक्षिचैतन्याच्या ठायीं आरोपित असतें. त्यामुळें अविद्येच्या विषयाकार वृत्तीवांचूनच साक्षिचैतन्याच्या योगानें त्या रुप्याचा व्यवहार होऊं शकतो. बरें रुप्याच्या अपरोक्ष साक्षात्काराकरितां अविद्येच्या वृत्तीचा अंगीकार करावयास पाहिजे ह्मणून ह्मणावें, तर तसें मानण्याचेंही फारसें कारण नाहीं. कारण अविद्येच्या वृत्तीवांचूनच साक्षिचैतन्याच्या तादात्म्यानें, सुखदुःखादिकांप्रमाणें, त्या रुप्याचेंही अपरोक्ष ज्ञान होणें शक्य आहे. बरें अविद्येची वृत्ति न मानिल्यास कालांतरीं त्या भ्रामक विषयाचें स्मरण होणार नाहीं; कारण अनुभवनाशजन्य संस्कारांमुळें स्मरण होतें, असा नियम आहे व अनुभवजन्य संस्कार अनुभवाच्या नाशावाचून उत्पन्न होत नाहींत. साक्षिचैतन्य नित्य असल्यामुळें तद्रूप अनुभवाचा नाश होणें अशक्य आहे. यास्तव स्मरणाकरितां अविद्येची वृत्ति स्वीकारिली पाहिजे; ह्मणून ह्मणाल तर तेंही ह्मणणें फारसें रमणीय वाटत नाहीं. कारण त्या रुप्याचा भ्रम होण्यापूर्वी उत्पन्न झालेली जी "हें" अशा आकाराची वृत्ति तिच्या नाशामुळें, तिच्यामध्यें उपहित असलेलें साक्षिचैतन्यही नाश होत असल्यामुळें त्या रुप्याच्या संस्कारांची उत्पत्ति व त्या संस्कारांपासून स्मृतीचीही उत्पत्ति होऊं शकते. किंवा सुखदुःखाच्या विषयांचा नाश झाला असतां त्या सुखदुःखादिरूप उपाधीनें युक्त असलेल्या साक्षीचाही नाश होत असल्यामुळें सुखदुःखाच्या संस्कारांची उत्पत्ति व त्याच्यापासून त्याच्या स्मृतीची उत्पत्ति जशी होते तसाच प्रकार येथें होतो, असें समजावें. ह्मणजे रुपें या विषयाचा नाश झाला असतां त्या उपाधीनें युक्त असलेल्या साक्षिचैतन्याचा नाश; त्याच्यापासून रुप्याविषयींच्या संस्कारांची उत्पत्ति व तिच्या पासून स्मृति हीं होऊं शकतात. सारांश रुप्याविषयींच्या स्मृतीस कारण होणाऱ्या संस्कारांची उत्पत्ति व्हावी ह्मणून रुप्याच्या आकाराची अविद्या—वृत्ति मानिली पाहिजे, हें ह्मणणें युक्त नव्हे.

समाधान—रुप्याच्या स्मरणाचें कारण जो संस्कार त्याच्या उत्पत्तीकरितांच त्या रुप्याच्या आकाराच्या अविद्यावृत्तीचा अंगीकार केला पाहिजे.

कारण रुप्याचा अनुभव म्हणजे साक्षिचैतन्य होय. तें नित्य असल्यामुळें त्याची उत्पत्ति व विनाश होणें असंभवनीय आहे. यास्तव रुप्याच्या आकाराच्या अविद्यावृत्तीचा अंगीकार केला असतां त्या वृत्तीच्या नाशा-मुळें त्या वृत्ति—उपहित साक्षीचाही नाश होऊं शकतो. (वृत्ति—उपहित म्हणजे वृत्ति या उपाधीनें युक्त असलेलें.) उपाधीचा नाश झाला असतां उपहिताचाही नाश होत असतो. असो; वृत्ति—उपहित साक्षीचा नाश झाला असतां, रुप्याच्या अनुभवाच्या नाशानें होणारा संस्कार व त्या संस्कारासून होणारी रुप्याची स्मृति हीं होऊं शकतात. तात्पर्य रुप्याच्या आकाराची अविद्येची वृत्ति मानल्यावाचून भ्रामक रुप्याच्या स्मरणास कारण होणारा अनुभव—नाशजन्य संस्कार होऊं शकत नाहीं व संस्कारावाचून स्मृति होणें दुर्घट आहे. आतां 'हें' या आकाराच्या वृत्तीचा नाश झाला असतां रुप्याच्या स्मृतीस कारण होणारा संस्कार उत्पन्न होतो, असें तुह्मी वर ह्मटलें आहे. पण तें बरोबर नाहीं. कारण अनुभव, संस्कार व स्मृति या तिघांचा विषय एक अस-ल्यासच त्यांच्यामध्यें कार्यकारणभाव असतो. कागदाचा अनुभव असल्यास त्याच्यापासून शाईचा संस्कार किंवा स्मरण होत नाहीं, असा अबाधित अनु-भव आहे. यास्तव 'हें' या आकाराच्या वृत्तीमुळें रुप्याच्या संस्काराची उत्पत्ति होते, हें ह्मणणें व्यर्थ आहे. त्याचप्रमाणें रुपें या विषयाच्या नाशा-पासून रुप्याविषयींच्या संस्काराची उत्पत्ति होते हें तुमचें वरील ह्मणणेंही अयोग्य आहे. कारण व्यवहारामध्यें कागद, लेखणी इत्यादि विषयांच्या नाशानें त्यांच्या संस्काराची उत्पत्ति होते असें आढळत नाहीं. तर ते पदार्थ विद्यमान असतांनाच त्यांच्या विषयींच्या अनुभवाचा नाश झाला असतां त्या अनुभवाच्या नाशापासून त्या त्या पदार्थांच्या स्मृतीस कारण होणारे संस्कार होत असतात; असेंच सर्वत्र आढळतें. यास्तव येथेंही रुप्याच्या अनुभवाच्या नाशापासूनच त्याच्याविषयींचे संस्कार उत्पन्न होतात, असें समजलें पाहिजे. आतां सुखदुःखादिरूप विषयांच्या नाशापासून त्यांच्याविषयींचा संस्कार उत्पन्न होतो, असा अनुभव आहे ह्मणून ह्मणाल तर तें बरोबर नव्हे. कारण तेथेंही संस्काराच्या उत्पत्तीकरितां सुखदुःखादि—आकार वृत्ति आम्ही मानितों. किंवा अंतःकरण व त्याचे सुखदुःखादि धर्म वृत्तीवाचूनच साक्षिभास्य असतात, असें समजावें. (साक्षिभास्य ह्मणजे साक्षीकडून प्रकाशित होणारे, वृत्तीची जरूर न बाळगणारे.) ते साक्षिभास्य असल्यामुळें त्यांचा नाश झाला असतां

त्यांच्याविषयींच्या संस्कारांची उत्पत्ति होऊं शकते. पण हा नियम बाह्य पदार्थांस लागू पडणारा नसून तो केवल सुखदुःखादि अंतःकरणाच्या धर्मांसच लागूं होणारा आहे. कागद, लेखणी इत्यादि सर्व बाह्य पदार्थ अविद्येचीं कार्यें असल्यामुळें त्यांच्याविषयींच्या संस्कारांची उत्पत्ति घटादि आकाराच्या वृत्तीच्या नाशापासूनच होत असते. त्याचप्रमाणें भ्रामक रजतही अविद्येचें कार्य असल्यामुळें त्याच्या आकाराची जी अविद्येची वृत्ति तिच्या नाशापासूनच त्या रुप्याच्या संस्काराची उत्पत्ति होते, असें समजलें पाहिजे. शिवाय असें न मानिल्यास आचार्यांच्या ग्रंथांमध्यें, स्वप्नांतील पदार्थांच्या आकाराची वृत्ति मानलेली आहे व त्याचप्रमाणें जाग्रत् व स्वप्न अवस्थेमध्यें "अहं" या आकाराच्या वृत्तीचा अंगीकार केलेला आहे, असें जें आढळतें त्याच्याशीं विरोध येईल. कारण स्वप्नांतील पदार्थांचा व जाग्रत्-स्वप्नांतील अहंकाराचा प्रकाश केवल साक्षीचैतन्याच्या द्वाराही होऊं शकतो. यास्तव त्या रुप्याच्या स्मृतीस कारण होणाऱ्या संस्काराच्या उत्पत्तीकरितां ती अनिर्वचनीय रुप्याच्या आकाराची अविद्या-वृत्ति अवश्य मानिली पाहिजे. पण याविषयीं दुसरे कित्येक ग्रंथकार असें म्हणतात—घटादि बाह्यपदार्थांच्या आकाराची जी वृत्ति, त्याच उपाधीनें युक्त असलेल्या साक्षिचैतन्याशीं घटादि पदार्थांचें तादात्म्य होणें, हेंच त्यांचें अपरोक्षत्व होय. त्याप्रमाणेंच प्रातिभासिक रुप्याच्या ठिकाणचा अपरोक्षपणा सिद्ध होण्यास्तव रुप्याच्या आकाराची अविद्येची वृत्ति अवश्य मानिली पाहिजे. कारण त्या वृत्तीवाचून रुप्याचा अपरोक्षपणा संभवणार नाहीं.

दुसरे कांहीं वेदान्ती असें म्हणतात—जो जो व्यवहार केव्हां केव्हां होणारा असतो म्हणजे नित्य नसतो तो तो केव्हां केव्हां होणाऱ्या ज्ञानाच्या योगानेंच सिद्ध होणारा असतो. जसें "हा कागद" हा व्यवहार एकसारखा होत रहाणारा नसतो. तर तो केव्हां केव्हां होणारा असतो. यास्तव तो केव्हां केव्हां होणाऱ्या ज्ञानाच्या योगानेंच सिद्ध होणारा आहे, यांत कांहीं शंका नाहीं. याप्रमाणेंच "हें रुपें" हा व्यवहारही सतत होणारा नसून केव्हां केव्हां होणारा आहे. यास्तव तोही केव्हां केव्हां होणाऱ्या ज्ञानाच्या योगानेंच सिद्ध होणारा असणार, हें उघड आहे. साक्षिरूप ज्ञान तर नित्य आहे. तेव्हां त्यास केव्हां केव्हां होणारें, असें म्हणतां येत नाहीं. अर्थात् अविद्येच्या वृत्तिरूप ज्ञानामध्येंच केव्हां केव्हां होणेंपणा हा धर्म अस-

णार. यास्तव "हें रजत" या व्यवहाराची सिद्धि व्हावी म्हणून रुपें हा जिचा विषय आहे अशा अविद्येच्या वृत्तीचा स्वीकार केलाच पाहिजे. शिवाय नित्य साक्षिचैतन्याच्या योगानेंच जर केव्हां केव्हां होणाऱ्या व्यवहाराची सिद्धि होणें शक्य असतें तर व्यावहारिक कागद, शाई, लेखणी इत्यादि पदार्थांचा केव्हां केव्हां होणारा व्यवहारही त्या नित्यसाक्षीचैतन्याच्या योगानेंच सिद्ध झाला असता. पण तसें कधींच होत नाहीं. कारण नित्य चैतन्यामध्यें कदाचित् होणारा व्यवहार करविण्याची योग्यताच नाहीं व त्याच्या योगानेंच व्यवहाराची सिद्धि झाल्यावर अंतःकरणाची विषयाकार वृत्तिही मानण्याचें कारण पडणार नाहीं. पण हें सर्व घडणें अशक्य आहे. असो; कित्येक ग्रंथकार प्रातिभासिक रुप्याच्या आकाराची जी अविद्या वृत्ति तिचा अंगीकार करीत नाहींत. पण तो त्यांचा प्रौढिवाद आहे. (आपल्या बुद्धीची उत्कृष्टता दाखविणें, यासच प्रौढिवाद ह्मणतात.) असो; या सर्व विवेचनावरून भ्रमस्थळीं अविद्या रुपें, सर्प इत्यादि विषयाकार व त्यांच्या ज्ञानाकार होते, ह्मणजे परिणाम पावते, ही गोष्ट सिद्ध झाली.

शिंपीच्या ठायीं जें रुपें भासतें तें अविद्येमुळें होय व त्यामुळेंच तें मिथ्या आहे. कारण लौकिक मायावी (ह्मणजे गारुडी, जादूगार इत्यादि) पुरुषांच्या मायेमुळें उत्पन्न होणारे पदार्थ मिथ्या असतात असाच अनुभव येत असतो. त्याप्रमाणेंच अविद्येच्या कार्यरूप असे जे रुपें, सर्प इत्यादि पदार्थ तेही मिथ्याच असणें युक्त आहे. या त्यांच्या मिथ्यापणाविषयीं पूर्वी सांगितलेली दृष्टार्थापत्तिच प्रमाण आहे. आतां दुसऱ्या श्रुतार्थापत्तीचें श्रौत उदाहरण देऊं या. "तरति शोकमात्मवित्" ह्मणजे आत्मज्ञानी पुरुष शोकाचें उल्लंघन करितो. या ठिकाणीं शोक या शब्दानें प्रमातृत्व, कर्तृत्व इत्यादि सर्व बंधांचें ग्रहण करावें. ह्मणजे आत्मज्ञानी पुरुषांची सर्व संसारबंधनिमित्तें नाहींशीं होतात, असा याचा तात्पर्यार्थ निघतो. पण या श्रुतिवचनावरून आत्मज्ञानाच्या योगानें बंध निवृत्त होतो, असें जें ज्ञान होत आहे तें बंध सत्य आहे, असें मानिल्यास संभवत नाहीं. कारण सत्य वस्तूची निवृत्ति ज्ञानाच्या योगानें होत नाहीं. तर ती क्रियेच्या योगानेंच होत असते. या स्थळीं सत्य या शब्दाचा अर्थ व्यावहारिक सत्य असा घ्यावा. जसें— कागद, लेखणी, मातीची घागर इत्यादि व्यावहारिक सत्य वस्तूंची निवृत्ति फोडणें, मोडणें, दगड मारणें इत्यादि क्रियांच्या योगानें होत असते आणि

मिथ्या वस्तूची निवृत्ति ज्ञानाच्या योगानें होते. जसें–दोरीच्या ठिकाणीं भासलेल्या सर्पाची निवृत्ति दोरीच्या ज्ञानानें होते. आत्मज्ञानाच्या योगानें बंध निवृत्त होतो, हें ह्मणणें बंध मिथ्या असल्यावाचून उपपन्न होत नाहीं व त्याकरितां बंध मिथ्या आहे, अशी कल्पना करावी लागते. हीच श्रुतार्थापत्ति होय. श्रुतार्थापत्ती या शब्दाचा तात्पर्यार्थ वर सांगितला आहे. ह्मणून येथें पुनरपि विस्तार करीत नाहीं.

शंका—सत्य वस्तूची ज्ञानाच्या योगानें निवृत्ति होत नाहीं, असें जें तुम्हीं वर म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण श्रीदाशरथी रामानें बांधलेल्या सेतूच्या दर्शनानें सत्य पापाची निवृत्ति होते, ही गोष्ट शास्त्रप्रमाणावरून सिद्ध आहे व गरुडाच्या ध्यानानें सत्य विषाचीही निवृत्ति होत असल्याचा *प्रत्यक्ष अनुभव येतो. त्याप्रमाणें सत्य बंधाचीही आत्मज्ञानाच्या योगानें निवृत्ति होण्यास काय प्रतिबंध आहे ? तात्पर्य, बंध मिथ्या आहे, अशी कल्पना केल्यावाचूनही तो ज्ञानाच्या योगानें निवृत्त होऊं शकतो.

समाधान—सत्य बंधाची ज्ञानाच्या योगानें निवृत्ति होणें शक्य आहे, अशाविषयीं सेतूचें दर्शन व गरुडाचें ध्यान यांचे दृष्टांत तुम्हीं दिले आहेत; खरे. पण ते प्रस्तुत दार्ष्टान्तिकाचे ठायीं बरोबर लागूं पडत नाहींत. ते कसे म्हणून विचाराल तर सांगतों. सेतूच्या केवल दर्शनानें ब्रह्महत्यादि पापें निवृत्त होत नाहींत. तर धर्मशास्त्रामध्यें सांगितल्याप्रमाणें ब्रह्मचर्य, शौच,

---

* आज-काल निःसीम श्रद्धेचाच लोप झालेला असल्यामुळें या गोष्टीचा साक्षात्कार येथें तेथें येत नाहीं. पण थिआसफीचे अनुयायी याविषयीं शंका घेणार नाहींत, अशी माझी खात्री आहे. कारण त्यांचा will forse (इच्छाशक्ति) काय हवें तें करूं शकतो. खेड्यापाड्यांतील भाविक लोक सर्प दंश झालेल्या मनुष्यास मारुतीच्या देवळांत नेऊन टाकितात व त्याच्या समोवार बसून भजन करितात व दैवयोगानें त्या मनुष्याचें विष उतरतें असा खेड्यांतून हिंडणाऱ्या पुष्कळांचा अनुभव आहे. अंगांवर विषार उठला असतां मंत्री एक तांब्याभर पाणी मंत्रवून तें त्याच्या अंगावर घालितो व याप्रमाणें दोन तीन दिवस पाणी घातलें असतां विषार उतरतो असा अनेकांचा अनुभव आहे. औषधींच्या योगानें विष उतरतें, याविषयीं तर आजही कोणी शंका घेणार नाहीं. सारांश, “ गरुडाच्या ध्यानानें विष उतरतें. ” याविषयीं साशंक होण्याचें कांहीं कारण नाहीं.

सत्य भाषण इत्यादि दुसऱ्या नियमांचेंही रक्षण करून (म्हणजे अशा प्रकारचे दुसरेही अनेक नियम पाळून) सेतूचें दर्शन घेतलें असतां पापाची निवृत्ति होते. कारण असें न मानल्यास म्हणजे ब्रह्मचर्यादि नियमांवाचून केवळ रामाच्या सेतूचें दर्शन घेतल्यानेंच पापांची निवृत्ति होते, असें मानिल्यास सेतुबंध रामेश्वरीं रहाणाऱ्या म्लेच्छादिकांच्या पापांचीही निवृत्ति व्हावयास पाहिजे होती. पण तसें होत असल्याचें शास्त्रावरून ठरत नाहीं. शिवाय सेतुदर्शनानें म्लेच्छादिकांच्या पापाचीही निवृत्ति होते, असें मानिल्यास पापनिवृत्तीकरितां सेतुदर्शन करणाऱ्या पुरुषानें अमुक अमुक नियम अवश्य पाळावे, असें सांगणारें धर्मशास्त्र अप्रमाण होणार. कारण नियमावाचूनच जर इष्टसिद्धि होत असली तर दुःख देणाऱ्या कठिण नियमांचें मुद्दाम कोण सेवन करणार? तस्मात् क्रियायुक्त नियमांनीं युक्त असलेलें सेतुदर्शनही क्रियारूप आहे; ज्ञानरूप नव्हे. त्यामुळें त्या क्रियेच्या द्वारा सत्य पापाची निवृत्ति होऊं शकते. तसेंच गरुडाचें ध्यानही मानसक्रियाच आहे. यास्तव त्या मानसक्रियारूप ध्यानाच्या योगानें सत्य-विषाचीही निवृत्ति होऊं शकते. पण प्रस्तुत-स्थळीं बंधाची निवृत्ति अन्य कोणत्याही साधनाची अपेक्षा न करणाऱ्या आत्मज्ञानाच्या योगानेंच होत असते, असें श्रुतीमध्यें सांगितलेलें आहे व तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें बंध सत्य मानिल्यास तो ज्ञाननिवर्त्य आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. यास्तव तो मिथ्या आहे, अशी कल्पना करावी लागते.

प्रमातृत्व, कर्तृत्व, सुखित्व, दुःखित्व इत्यादिकांस बंध म्हणतात. असें वर ध्वनित केलें आहे व प्राण्यास मी अमुक अमुक प्रमाणांच्या द्वारा होणाऱ्या ज्ञानाचा आश्रय आहें; अमुक अमुक क्रियेचा कर्ता आहें; सुखी आहें; दुःखी आहें इत्यादि वाटणें हाच बंध होय—असा त्याचा स्पष्ट अर्थ आहे. पण हा बंध मिथ्या आहे. कारण तो ज्ञानाच्यायोगानें निवृत्त होत असतो, इतकें ठरलें. पण प्रमाता, किंवा कर्ता कोण? म्हणजे आत्म्यास प्रमाता म्हणावयाचें कीं अंतःकरणास? अशी शंका येते व वर वर विचार करून पाहिल्यास तिचें निरसन होणें अशक्य आहे, असें वाटतें. कारण आत्मा असंग असल्यामुळें त्यास प्रमाता म्हणजे प्रमाज्ञानाचा आश्रय म्हणतां येत नाहीं. तसेंच अंतःकरण भूतांचें कार्य असल्यामुळें जड आहे. त्यामुळें तें प्रमातृत्वादि चेतन-धर्मांचा आश्रय आहे, असें म्हणण्याचें धैर्य होत नाहीं, आणि त्यामुळें प्रमाता कोण हें समजणें कठिण पडतें. परंतु श्रुति, स्मृति,

इत्यादिकांच्या आश्रयानें अशा कठिण गोष्टींचाहीं उलगडा करितां येतो. कसा ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों-केवल आत्मा किंवा केवल अंतःकरण यांस प्रमाता न मानितां अंतःकरण–विशिष्ट चैतन्यास प्रमाता मानावें. जो प्रमाता असतो तोच कर्ता, भोक्ता होय. कारण तें अंतःकरण–विशिष्ट चैतन्य प्रमाज्ञानाचा आश्रय झाल्यामुळें प्रमाता; प्रयत्नरूप कृतीचा आश्रय झाल्यामुळें कर्ता; व धर्म आणि अधर्म यांच्या फलरूप सुख–दुःखादि भोगांचा आश्रय झाल्यामुळें भोक्ता होतें. सारांश प्रमातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व हे धर्म अंतःकरण–विशिष्ट चैतन्याचे आहेत. केवळ आत्मा किंवा अंतःकरण यांचे नव्हेत. आतां परमार्थ दृष्टीनें जर पाहिलें तर केवल आत्मा व केवल अंतःकरण जसें प्रमाता, किंवा कर्ता किंवा भोक्ता होऊं शकत नाहीं त्याप्रमाणें अंतःकरण–विशिष्ट चैतन्यही प्रमाता इत्यादि होऊं शकत नाहीं. कारण केवल एकेकव्यामध्यें जो धर्म नसतो तो त्यांच्या समूहामध्यें तरी कोठून येईल? एका एका गाईमध्यें नसणारा मनुष्यपणा त्यांच्या समूहामध्यें तरी कोठून व कसा असणार! वास्तव शिंपींच्या ठायीं जसा रुप्याचा आरोप करितात त्याप्रमाणें अंतःकरण-विशिष्ट चैतन्यामध्यें प्रमातृत्वादिकांचा आरोप होतो. पण–ज्या पुरुषास खऱ्या रुप्याचा अनुभव आलेला असतो व त्या अनुभवाच्या नाशापासून उत्पन्न झालेले रुप्याचे संस्कार ज्याच्या ठिकाणीं असतात त्यासच त्या संस्कारामुळें समोरच्या शिंपीमध्यें रुपें भासतें व पूर्वी खऱ्या रुप्याचा अनुभव आलेला नसल्यास त्याचा आरोप होत नाहीं, असा नियम आहे. यास्तव अंतःकरणविशिष्ट चैतन्यामध्येंही प्रमातृत्वाचा आरोप व्हावयाचा असल्यास त्याचा पूर्वी कोठें तरी अनुभव आलेला असला पाहिजे. त्या वांचून तो होणें शक्य नाहीं.–असें कोणी यावर ह्मणेल. करितां त्याचें उत्तर देऊन ठेविलें पाहिजे. ज्या वस्तूचा आरोप होतो त्या वस्तूचा केवल अनुभव आरोप होण्यापूर्वी, असावा लागतो. मग तो यथार्थ अनुभव असो किंवा अयथार्थ ह्मणजे भ्रामक असो. तो कोणताही जरी असला तरी त्याच्या योगानें आरोप होण्यास कांहीं अडचण पडत नाहीं. हा संसार अनादि आहे. अनादि ह्मणजे उत्पत्ति–शून्य. कधींही उत्पन्न न झालेला. (संसार अनादि आहे, हें ऐकून पुष्कळ लोक घाबरतात. व वेदान्त शास्त्राचें हें निग्रहस्थान आहे. वेदान्त्यांस बरोबर उत्तर देतां येत नसल्यामुळें त्यांनीं "अनादि" असें ह्मणून पळण्याचा हा मार्ग शोधून काढिला

आहे, असें कित्येक ह्मणतात. पण तें त्यांचें अज्ञान आहे. शास्त्राशीं परिचय नसल्यामुळें त्यांस असें वाटतें. संसार अनादि कसा हें मीं येथेंच सिद्ध केलें असतें. पण ग्रंथविस्तार फार होईल. शिवाय विषयांतर करावें लागेल. यास्तव त्याची मीमांसा येथें करीत नाहीं. दुसऱ्या कोठें तरी तो प्रसंग येईलच. असो;) संसार अनादि असल्यामुळें त्यामध्यें पडलेल्या या जीवास अंतःकरणविशिष्ट—चैतन्यामध्यें प्रमातृत्वाचा भ्रम सतत होत आला आहे. त्यामुळें त्यांतील पहिल्या पहिल्या भ्रमरूप संस्कारामुळें पुढचा पुढचा प्रमातृत्वाचा आरोप संभवतो. कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादिकांविषयींही असाच प्रकार जाणावा.

परंतु नैयायिक केवल आत्म्याचेच प्रमातृत्वादि धर्म आहेत, असें मानितात. पण तें त्याचें मानणें श्रुति, स्मृति इत्यादि अनेक प्रमाणांच्या विरुद्ध असल्यामुळें असंगत आहे. तें कसें ह्मणून ह्मणाल, तर सांगतों. "आत्मा साक्षी, चैतन्यरूप, केवल व निर्गुण आहे;" "हा पुरुष असंग आहे" इत्यादि अर्थाच्या श्रुती व "शरीरस्थोऽपि कौंतेय न करोति न लिप्यते" ह्मणजे शरीरामध्यें असलेला असाही हा आत्मा, बा अर्जुना, कांहीं करीत नाहीं व लिप्त होत नाहीं—अशा अर्थाची स्मृति आत्म्याच्या ठिकाणीं प्रमातृत्वादि धर्म असणें शक्य नाहीं, असें सांगत आहे. यास्तव ते केवल आत्म्याचे धर्म नसून अंतःकरणविशिष्ट—चैतन्याचे आहेत असेंच मानावें लागतें. तेही आरोपित आहेत; स्वाभाविक नव्हेत; असें ठरवावें लागतें. पण यावर अशी एक शंका येते कीं, असंग व निरवयव आत्म्याचा क्रियायुक्त व सावयव अंतःकरणाशीं संबंध कसा होणार? व संबंधावांचून त्यांच्यामध्यें विशिष्टभाव कसा येणार? कारण संबंधावांचून पदार्थांमध्यें विशिष्टपणा येत नाहीं. दुसरें—तें अंतःकरण सत्य आहे कीं मिथ्या? तें सत्य आहे, असें ह्मटल्यास त्याचा संबंधही सत्य असणार व सत्यसंबंधाची निवृत्ति ज्ञानाच्या योगानें होणें शक्य नाहीं. संबंधाचीच निवृत्ति जर झाली नाहीं तर जीवभावाचा मोक्ष कसा होणार? मोक्षाचा अभाव झाला असतां त्याचें प्रतिपादन करणारें शास्त्र अप्रमाण होणार, हें उघडच आहे. ह्मणजे अंतःकरण सत्य आहे, असें मानल्यास असे अनेक दोष येतात. बरें, तें मिथ्या आहे, ह्मणून ह्मणावें तर तसें समजण्यास कांहीं प्रमाण नसल्यामुळें तसेंही ह्मणतां येत नाहीं. सारांश अंतःकरणविशिष्ट—चैतन्यास प्रमातृत्व आहे, हें ह्मणणें जुळत नाहीं. अशी शंका आली असतां तिचें आतां निरसन करितों. शिंपीच्या अज्ञानामुळें (ह्मणजे

हा पुढचा पदार्थ शिंपी आहे असें न समजल्यामुळें) तिच्या ठायीं जसा रुप्याचा भास होतो त्याचप्रमाणें अंतर्यामी आत्म्याच्या अज्ञानामुळें त्याच्या ठायीं अंतःकरणादिकांचा स्वरूपतः अध्यास होतो. अध्यास होणें ह्मणजे भ्रमानें भासणें, अध्यस्त, कल्पित व आरोपित या तिन्ही शब्दांचा अर्थ एकच आहे. अर्थात् अंतःकरण मिथ्या आहे व त्याचा संबंध कल्पित आहे, खरा नव्हे. तो जर खरा असता तर तुह्मी ह्मणतां ते दोष आले असते. पण आतां अगोदर तें मिथ्या आहे, असें समजण्यास प्रमाण काय, तें सांगतों. अंतःकरण मिथ्या आहे ही गोष्ट अनुमानप्रमाणावरून सिद्ध होते. तें अनुमान असें-अंतःकरण अध्यस्त आहे. कारण तें जड आहे; दृश्य आहे व अविद्येचें कार्य आहे. जें जें जड, दृश्य व अविद्येचें कार्य असतें तें तें अध्यस्त असतें. जसें शिंपीच्या ठिकाणीं भासलेलें रुपें. केवल अनुमानावरूनच अंतःकरणादिकांचें मिथ्यात्व सिद्ध होतें, असें नाहीं तर श्रुतिप्रमाणावरूनही तें सिद्ध होतें. शिवाय "मी जड आहें; मी चेतन आहें" इत्यादि प्रकारच्या अनुभवावरूनही जड अंतःकरणादिकांचा आत्म्याच्या ठायीं अध्यास झाला आहे व चेतन आत्म्याचा जड अंतःकरणादिकांचे ठायीं अध्यास झाला आहे, असें ठरतें. वेदान्तसिद्धान्तामध्यें आत्मा व अंतःकरणादि अनात्मा यांचा परस्पर अध्यास होतो, असें मानिलेलें आहे. पण त्या परस्पर अध्यासामध्यें थोडासा भेद आहे व तो हा-अंतःकरणादि जड पदार्थांचा आत्म्याच्या ठायीं स्वरूपतः अध्यास होतो व आत्म्याचा त्यांच्या ठायीं संसर्ग-अध्यास आहे. आतां अंतःकरणादिकांप्रमाणें आत्म्याचाही जर स्वरूपाध्यास मानिला तर अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें अंतःकरणाची जशी निवृत्ति होते तशी आत्म्याचीही व्हावयास पाहिजे, असें होईल. पण आत्मा नित्य आहे. त्यामुळें त्याचा बाध संभवत नाहीं. यास्तव त्याचा अंतःकरणादिकांच्या ठायीं संसर्ग-अध्यास मानिला पाहिजे. आत्मा व अनात्मा यांच्या या अध्यासाचें वर्णन भगवान् भाष्यकारांनीं शारीरकाच्या आरंभींच केलें आहे. असो; याप्रमाणें असंग आत्म्याशीं अंतःकरणादिकांचा वास्तविक संबंध होणें अशक्य असल्यामुळें तो आध्यासिक आहे, असेंच मानिलें पाहिजे, व त्या आध्यासिक संबंधाच्या योगानेंच आत्मा अंतःकरण-विशिष्ट होऊं शकतो आणि अशा अंतःकरण-विशिष्ट आत्म्याचे ठायीं प्रमातृत्वादि धर्म संभवतात.

आतां अध्यास ह्मणजे काय तें सांगितलें पाहिजे. कारण अध्यासाचें स्वरूप समजल्यावाचून अंतःकरणादि, आत्म्याच्या ठायीं, अध्यस्त कसे आहेत ? हें समजणार नाहीं. " परत्र परावभासः " हें अध्यासाचें लक्षण आहे.–अन्य वस्तूचे ठायीं अन्य वस्तूचा अवभास होणें–हा याचा अर्थ आहे. या अध्यासाचे ज्ञानाध्यास व अर्थाध्यास असे दोन भेद आहेत. त्यांतील पहिल्या ज्ञानाध्यासामध्यें अवभास या पदानें भ्रांतिज्ञानाचें ग्रहण करावें. ह्मणजे अवभास या शब्दाचा अर्थ–भ्रांतिज्ञान–असा करावा. व अर्थाध्यासामध्यें भ्रमज्ञानाचा-रुपें, सर्प इत्यादि विषय–हा त्याचा अर्थ समजावा. ह्मणजे वर सांगितलेलें अध्यासाचें लक्षण त्या दोन्ही प्रकारच्या अध्यासाचे ठायीं लागू पडतें. आतां ज्ञानाध्यास व अर्थाध्यास यांचें क्रमानें लक्षण सांगतों. " **अतस्मिंस्तद्‌बुद्धिः ज्ञानाध्यासः** " एकाद्या विवक्षित पदार्थाचें अधिष्ठान होण्यास अयोग्य असलेल्या पदार्थामध्यें त्या विवक्षित पदार्थाची बुद्धि करणें यास ज्ञानाध्यास म्हणतात. जसें–वस्तुतः रुप्याचें अधिष्ठान होण्यास योग्य नसलेल्या शिंपीच्या ठायीं रुप्याची बुद्धि होणें ह्मणजे " हें रुपें आहे " असें वाटणें, किंवा वस्तुतः अंतःकरणादि अनात्म वस्तूंचें अधिकरण होण्यास अयोग्य असलेल्या आत्म्याच्या ठायीं त्यांची बुद्धि होणें, हीं दोन्ही ज्ञानाध्यासाचीं उदाहरणें आहेत. आतां अर्थाध्यासाचें लक्षण सांगतों. " **प्रमाणाजन्यज्ञानविषयत्वे सति पूर्वदृष्टत्वानाधिकरणं अर्थाध्यासः** " त्याचा अर्थ–जो पदार्थ प्रमाणाच्या योगानें उत्पन्न न होणाऱ्या ज्ञानाचा विषय असून पूर्वदृष्टत्व या धर्माचें अधिकरण नसतो त्यास अर्थाध्यास ह्मणावें. जसें–शिंपीच्या ठायीं भासणाऱ्या रुप्यास विषय करणारें जें " हें रुपें " असें ज्ञान आहे तें प्रमाज्ञान नसून अप्रमाज्ञान आहे. कारण तें कोणत्याही प्रमाणाच्या द्वारा उत्पन्न झालेलें नाहीं. अशा अप्रमाज्ञानाचा विषय आहे रुपें. तें आपल्या प्रतीतीच्या पूर्वी तेथें नव्हतें. त्यामुळें पूर्व दृष्टत्व या धर्माचेंही तें अधिकरण होत नाहीं. ह्मणून त्या रुप्यास अर्थाध्यास ह्मणतां येतें. पूर्वदृष्टत्व ह्मणजे पूर्वी केव्हां तरी पाहिलेलें असणें. भ्रमज्ञानाचे विषय पाहणाऱ्याच्या दोषामुळें तेथें अपूर्व उत्पन्न होत असतात. त्यामुळें त्यांच्या-ठायीं पूर्वदृष्टत्व हा धर्म असणें शक्य नाहीं. असो; आतां या लक्षणाचें परीक्षण करूं. ह्मणजे तें निर्दोष आहे, असें ठरेल. पूर्वदृष्टत्वानधिकरणं ह्मणजे

पूर्वदृष्टत्व या धर्माचें अधिकरण नसणें ह्याच अध्यास होय, असें जर ह्मटलें असतें तर नुक्त्याच उत्पन्न झालेल्या पदार्थांमध्यें त्याची अतिव्याप्ति झाली असती. कारण नवीनच उत्पन्न झालेला पदार्थ पूर्वी पाहिलेला नसणें हें युक्तच आहे. या अतिव्याप्ति-दोषाचें निरसन करण्याकरितां "प्रमाणजन्य ज्ञानाचा विषय नसणें" असें अधिक ह्मटलें आहे. नवीनच उत्पन्न झालेला पदार्थ प्रमाणजन्य ज्ञानाचा विषय असतो व त्यामुळें त्याच्यामध्यें लक्षणाची अतिव्यापि होत नाहीं. बरें "प्रमाणाजन्यज्ञानविषयत्व" ह्मणजे प्रमाणापासून उत्पन्न न होणाऱ्या ज्ञानाचा विषय असें जर अर्थाध्यासाचें लक्षण केलें तर स्मरण केलेल्या गंगा, विष्णु, शिव इत्यादि पदार्थांमध्यें त्याची अतिव्याप्ति होते. कारण स्मृति हें प्रमाणजन्य ज्ञान नसल्यामुळें गंगा, विष्णु इत्यादि त्यांचे विषय प्रमाणाजन्य ज्ञानविषय आहेत. ह्मणून तेही अध्यस्त होऊं लागतात. या अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याकरितां लक्षणामध्यें 'पूर्वदृष्टत्वानधिकरणं' असें ह्मणणें भाग आहे. त्या पदामुळें स्मृतीच्या विषयांचे निवारण होतें. कारण स्मृतीचे विषय पूर्वी पाहिलेले असतात. पूर्वी न पाहिलेल्या विषयांचें स्मरण होणें शक्य नाहीं. असो; या अर्थाध्यासाच्या लक्षणामध्यें प्रमाण ह्मणून जें पद आहे त्याचा अर्थ-ब्रह्म व आत्मा यांच्या ऐक्याचा बोध करविणारें महावाक्य-असा करावा. या प्रमाणाच्या योगानें उत्पन्न न होणाऱ्या वृत्तीमध्यें अभिव्यक्त होणारें जें चैतन्यरूप ज्ञान त्या ज्ञानाचे, घटादि व्यावहारिक पदार्थ व शिंपीच्या ठायीं भासलेलें रुपें; दोरीच्या ठायीं भासलेला सर्प इत्यादि प्रातिभासिक पदार्थ विषय आहेत. आणि एका चैतन्यावांचून दुसरे जितके ह्मणून अनात्म पदार्थ आहेत ते सर्व प्रत्येक क्षणामध्यें परिणाम पावणारे असल्यामुळें ते पूर्वदृष्टत्व या धर्माचें अधिकरण होऊं शकत नाहींत. यास्तव हें पूर्वोक्त अर्थाध्यासाचें लक्षण व्यावहारिक व प्रातिभासिक पदार्थांचे ठायीं सारखेंच लागूं पडतें. सारांश वेदान्तसिद्धांताप्रमाणें ब्रह्म-चैतन्यवाचून जितके ह्मणून व्यावहारिक व प्रातिभासिक पदार्थ आहेत तेवढे सर्व ब्रह्माच्या ठायीं अध्यस्त आहेत; असें ठरतें.

दुसरे कित्येक ग्रंथकार-पूर्वोक्त अर्थाध्यासाचें लक्षण केवल प्रातिभासिक पदार्थांच्या ठायींच लागूं पडते. तें व्यावहारिक पदार्थांचे ठायीं लागूं पडत नाहीं. यास्तव त्या लक्षणांतील प्रमाण या शब्दाचा अर्थ-अज्ञात-अर्थाचा बोध करविणारी प्रत्यक्षादि प्रमाणें-असाच करावा. ह्मणजे त्यामुळें प्रत्यक्षादि

प्रमाणांचा विषय न होणारें भ्रामक रुपें, सर्प इत्यादि पदार्थच अर्थाध्यस्त आहेत व घटादि व्यावहारिक पदार्थ तसे नाहींत, असें ठरेल.—असें ह्मणतात. पण हें मत एकदेशी आहे; हें निराळें सांगावयास नकोच.

आतां या अर्थाध्यासाच्या भेदांचें वर्णन करितों. पूर्वोक्त अर्थाध्यासाचे प्रातीतिक व व्यावहारिक असे दोन प्रकार आहेत. " आगंतुकदोषजन्यः प्रातीतिकः " ह्मणजे आगंतुक दोषांमुळें उत्पन्न होणारा पदार्थ प्रातीतिक होय. यास प्रातिभासिक असेंही ह्मणतात. शिंपीच्या ठायीं भासणारें रुपें, दोरीच्या ठायीं भासणारा सर्प, माळ जमिनीवर भासणारें मृगजल, इत्यादि पदार्थ आगंतुक दोषांमुळें उत्पन्न होणारे असल्यामुळें प्रातिभासिक किंवा प्रातीतिक होत. या पदार्थांस उत्पन्न करणारे तीन दोष असतात. एक प्रमातृदोष, दुसरा विषयदोष व तिसरा करणदोष. लोभ, भय, इत्यादि प्रमातृ-दोष आहेत. कारण ज्यास द्रव्याचा लोभ असतो त्यासच चकचकणारी वस्तु पहातांच हें रुपें तर नव्हे, अशी शंका येणें अधिक शक्य असतें. तसेंच जो भितरा असतो त्यास दोरी पहातांच " अरे हा सर्प तर नव्हे " किंवा खांबास पाहून " हें समोर दिसणारें भूत तर नव्हे " असें वाटतें. यास्तव लोभ, भय हे प्रमात्याचे दोष आहेत. सादृश्यादिक विषयांतील दोष आहेत. सादृश्य ह्मणजे सारखेपणा. रुप्याप्रमाणेंच शिंपीनें चकचकीत असणें हेंच तिच्यांतील रुप्याचें सादृश्य होय. रुपें व शिंप हे येथील विषय आहेत. हें निराळें सांगावयास नकोच. डोळ्यांतील फूल, कावीळ रोग, तैमिर रोग, इत्यादि करणगत दोष आहेत, असें समजावें. करण ह्मणजे इन्द्रिय दोषयुक्त असल्यामुळें त्याच्या द्वारा विषयाची भिन्न भिन्न प्रतीति होणें शक्य आहे. सर्व प्रातीतिक पदार्थ या तीन दोषांमुळें उत्पन्न होत असतात. आतां व्यावहारिक पदार्थांचें लक्षण सांगतों " प्रातीतिकभिन्नः व्यावहारिकः " ह्मणजे वर सांगितलेल्या प्रातीतिक पदार्थांहून जो पदार्थ भिन्न असतो तो व्यावहारिक होय. आकाशापासून व्यवहारांतील अगदीं क्षुल्लक अशा वस्तूपर्यंत जेवढे ह्मणून पदार्थ आहेत ते सर्व व्यावहारिक अर्थाध्यासरूप आहेत. आत्मसाक्षात्कार होण्यापूर्वीं ज्या पदार्थांचा बाध होत नाहीं ते व्यावहारिक पदार्थ होत व आत्मज्ञानाच्या पूर्वींही ज्यांचा बाध होतो ते प्रातिभासिक असतात.

कांहीं वेदान्ती या दोन्ही अध्यासांचें " **दोषसंप्रयोगसंस्कारजन्यत्वं अध्यस्तत्वं** " असें साधारण लक्षण करीत असतात. याचा अर्थ—दोष,

संप्रयोग व संस्कार यांच्या योगानें उत्पन्न होणें ह्मणजेच अध्यस्त होय—असा
आहे. पूर्वोक्त तीन दोष, नेत्रादि इन्द्रियांचा संबंधरूप संप्रयोग व अन्य स्थळीं
असलेल्या रुप्याच्या अनुभवापासून उत्पन्न झालेले संस्कार ही अध्यस्त वस्तूची
सामग्री आहे.

येथें-वेदान्तसिद्धांताप्रमाणें पाहिल्यास अविद्या अनादि आहे. त्यामुळें
तीं पूर्वोक्त दोषांपासून उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. अर्थात् अविद्या
आत्म्याच्या ठायीं अध्यस्त आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं व जर तसें ह्मटलें
तर या अध्यस्ताच्या लक्षणावर अव्याप्ति हा दोष येतो. कारण अध्यस्त
पदार्थांतील अविद्येच्या ठायीं तें लक्षण रहात नाहीं व लक्ष्यांतील कांहीं
भागांत लक्षणानें न रहाणें हीच त्याची अव्याप्ति होय-अशी शंका आल्यास
ती बरोबर आहे. पण वर अध्यासाचे जें लक्षण सांगितलें आहे तें अंतःकर-
णादि कार्याध्यासाचें आहे, अनादि अविद्येचें नव्हे; असें समजावें. ह्मणजे
वरील शंकेस अवकाश रहात नाहीं. कार्याध्यास जाग्रत् व स्वप्न या दोन
अवस्थांमध्यें जीवाच्या अनर्थास कारण होत असतो व अविद्यारूप कारण-
अध्यास सुषुप्तीमध्यें मानिलेला असल्यामुळें तो अनर्थास कारण होत नाहीं;
असा सर्वांचा अनुभव आहे. त्यामुळें वरील लक्षण कार्याध्यासाचेंच आहे,
असें ह्मटल्यावांचून गत्यंतर नाहीं.

असो; आतां त्या लक्षणाचें परीक्षण करूं या. दोष, संप्रयोग व
संस्कार असे तीन शब्द त्या लक्षणामध्यें घातलेले असल्यामुळें अध्या-
साचीं अशीं दोन लक्षणें सिद्ध होतात. १ दोषजन्यत्वेसति संस्कार-
जन्यत्वं व २ संप्रयोगजन्यत्वे सति संस्कारजन्यत्वं. या दोन्ही लक्षणांचा
भावार्थ-जो पदार्थ दोषजन्य असून संस्कारजन्य असतो तो अध्यस्त
होय किंवा जो संप्रयोगजन्य असून संस्कारजन्य असतो तो अध्यस्त
होय. संस्कारापासून उत्पन्न होणाऱ्या स्मृतीमध्यें लक्षणाची अतिव्याप्ति
होऊं नये ह्मणून पहिल्या लक्षणांत दोषजन्य हें पद घातलें आहे व
स्वतः दोषच ज्या प्रमेचा विषय आहे त्या प्रत्यक्षप्रमेमध्यें लक्षणाची
अतिव्याप्ति होऊं नये ह्मणून लक्षणामध्यें संस्कारजन्य असें ह्मटलें आहे.
तसेंच दुसऱ्या लक्षणामध्यें-स्मृतीमध्यें लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्मणून
संप्रयोगजन्य असें ह्मटलें आहे. संप्रयोग ह्मणजे इन्द्रियसंबंध. त्यापासून उत्पन्न
होणाऱ्या प्रत्यक्षप्रमेमध्यें अतिव्याप्ति होऊं नये म्हणून संस्कारजन्य म्हटलें

आहे. प्रत्यक्षप्रमा संस्कारजन्य नसते व त्यामुळें या लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाहीं—या दुसऱ्या लक्षणाची "तो हा देवदत्त" या प्रत्यभिज्ञा-ज्ञानामध्यें अतिव्याप्ति होते. कारण ती प्रत्यभिज्ञा (ओळख) संप्रयोग व संस्कार यांच्यापासून उत्पन्न होत असते;—असें कोणी ह्मणूं लागल्यास तें खरें आहे. व त्याचें निवारण करण्याकरितां "प्रत्यभिज्ञाभिन्नत्वे सति" असें त्या लक्षणांत ह्मटलें पाहिजे. "प्रत्यभिज्ञेहून भिन्न असून" अशा अर्थाचे शब्द लक्षणांत घातले असतां त्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाहीं. पण या शंकेचें निवारण केल्यावरही आणखीं एक संशय उत्पन्न होतो. तो कोणता ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. कोणी ह्मणतील कीं, आत्म्याच्या ठायीं अँतःकरणाचा अध्यास होतो असें जें तुह्मी मानतां तें बरोबर नाहीं. कारण आत्म्याशीं कोणत्याही इन्द्रियाचा संप्रयोग होणें अशक्य आहे. संप्रयोगापासून उत्पन्न होणें हा धर्म या अध्यासामध्यें आढळत नाहीं. अर्थात् अध्यासाच्या या लक्षणावर अव्याप्ति दोष येतो. ही शंका बरोबर आहे, असें सकृद्दर्शनीं वाटतें खरें; पण त्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण संप्रयोग या शब्दाचा अर्थ—अधिष्ठान जो आत्मा त्याच्या सत्तादि सामान्य अंशाचें ज्ञान—असाच आम्हांस इष्ट आहे. अर्थात् संप्रयोग या शब्दाचा—इन्द्रिय व विषय यांचा संबंध—हा सामान्य अर्थ आम्हांस मान्य नाहीं. आत्म्याच्या सत्तादि सामान्य अंशाचें ज्ञान अंतःकरणादिकांचा अध्यास होण्यापूर्वींही असतेंच. कारण तें ज्ञान इन्द्रियादिकांच्या संबंधामुळें होणारें नसून आत्मा स्वयंप्रकाश असल्यामुळें स्वभावसिद्ध आहे, आणि असा प्रकार असल्यामुळें अंतःकरणादिकांच्या अध्यासामध्यें त्या पूर्वोक्त लक्षणाची अव्याप्ति होत नाहीं. आतां, कोणी कदाचित् असेंही म्हणेल कीं, दोष व संस्कार यांच्यापासून भ्रामक विषयाची उत्पत्ति होऊं शकणार नाहीं. कारण दोष व संस्कार यांच्यापासून त्या भ्रामक विषयाच्या ज्ञानाची उत्पत्ति होते असा अनुभव येतो. या आक्षेपाचें उत्तर असें—पूर्वीं सांगितलेले दोष व संस्कार हे असल्यासच रुपें, सर्प इत्यादि भ्रमाचे विषय व त्यांचें ज्ञान हीं उत्पन्न होतात; व त्यांच्यावाचून त्यांतील एकाचीही उत्पत्ति होत नाहीं; असें आढळतें. म्हणजे दोष व संस्कार असल्यासच भ्रमज्ञानाचे विषय व त्यांचें ज्ञान हीं होतात व ते नसल्यास तीं होत नाहींत, अशा प्रकारच्या अन्वय-व्यतिरेकावरून दोष व संस्कार अर्थाध्यास व ज्ञानाध्यास या दोघां-

वेही कारण आहेत, असें निःसंशय ठरतें. यास्तव ज्ञानाध्यासाप्रमाणें अर्थाध्यासही दोष व संस्कार यांपासून उत्पन्न होणारा आहे; असें म्हणणें अयोग्य नव्हे. हा अभिप्राय मनामध्यें आणूनच परम पूज्य श्रीमद्भाष्यकारांनीं शारीरकभाष्याच्या आरंभीं " स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः " असें अध्यासाचें लक्षण केलें आहे. हें भाष्यकारांनीं केलेलें लक्षण वर सांगितलेल्या दोन्ही अध्यासास लागू पडण्यासारिखें आहे. श्री—आनंदगिरींनीं त्या दोन्ही पक्षीं जो लक्षणाचा अर्थ केला आहे त्याचा भावार्थ असा—स्मृतिरूप म्हणजे स्मृतीसारखा. कारण हा अवभासही संस्कारापासून उत्पन्न होणारा असतो. अर्थात् स्मृतीसारिखा, अन्य पदार्थाचे ठायीं, पूर्वीं पाहिलेल्या पदार्थाच्या सजातीय पदार्थाचा अवभास (ज्ञान) होणें, हाच ज्ञानाध्यास होय. जसें शिंपीच्या ठायीं " हें रुपें " हें ज्ञान. तसेंच स्मृतिरूप म्हणजे प्रमाणापासून उत्पन्न न झालेल्या ज्ञानाचा विषय. पूर्वीं पाहिलेल्या अर्थाच्या समानजातीय अर्थ. जसें, शिंपी, दोरी, इत्यादि पदार्थाचे ठायीं भासलेले रुपें, सर्प इत्यादि विषय. कारण हे पदार्थ प्रमाज्ञानाचे विषय नसून पूर्वीं पाहिलेल्या रुप्याच्या व सर्पाच्या जातीचे आहेत. असो; याप्रमाणें अध्यासाची सिद्धि झाली असतां प्रमातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादि अध्यस्त बंध मिथ्या आहेत असें ठरतें. सारांश, " आत्मज्ञानी शोकाचें उल्लंघन करितो " या श्रुतीमध्यें आत्मज्ञानानें बंधाची निवृत्ति होते; असें जें सांगितलें आहे तें बंध मिथ्या असल्यावाचून उपपन्न होत नाहीं व त्यामुळें बंधाच्या मिथ्यात्वाची कल्पना करावी लागते. हीच श्रुतार्थापत्ति होय. येथें पांचव्या अर्थापत्ति प्रमाणाचें निरूपण समाप्त झालें.

आतां येथून पुढें सहाव्या अभावप्रमेचें निरूपण करितों. " योग्यानुपलब्धिकरणिका प्रमा अभावप्रमा " असें या प्रमेचें लक्षण आहे व त्याचा अर्थ—योग्य अनुपलब्धि हें ज्या प्रमेचें करण आहे ती अभाव प्रमा होय—असा आहे. ज्या अधिकरणाच्या ठायीं ज्या अभावाचें ज्ञान होतें त्या अधिकरणामध्यें त्या अभावाच्या प्रतियोगीचें ज्ञान होणें यास उपलब्धि म्हणतात. उपलब्धीस उपलंभ असेंही म्हणतात. अशा प्रकारची उपलब्धि न होणें म्हणजेच अनुपलब्धि किंवा अनुपलंभ होय व ही अनुपलब्धिच अभावप्रमेचें करण असते. समोरच्या आसनावर गुरु नाहींत, असें दिसल्यास आसन या अधिकरणाच्या ठायीं गुरूंच्या अभावाचें ज्ञान होतें. पण या अभावाचा

प्रतियोगी आहे गुरु. यास्तव त्या आसनरूप अधिकरणावर गुरूंच्या अभावाच्या प्रतियोगीचें ह्मणजे गुरूचें ज्ञान होणें ही उपलब्धि होय. व अशा पदार्थाची उलपब्धि न होणें यासच अनुपलब्धि ह्मणावें. ही अनुपलब्धिच गुरूंच्या अभावप्रमेचें करण आहे व तीच करण आहे ही गोष्ठ अन्वय-व्यतिरेकावरून सिद्ध होत असते. पण त्या अनुपलब्धीमध्यें योग्यता हा धर्मही असला पाहिजे. कारण योग्यतारहित अनुपलब्धीच्या योगानेंच जर अभावप्रमा होणें शक्य असतें, तर अंधकारामध्यें असणारा पदार्थ उपलब्ध होत नसल्यामुळें तेथेंही त्या पदार्थाच्या अभावाची प्रमा व्हावयास पाहिजे होती. तसेंच आत्म्याच्या ठायीं असलेल्या धर्माधर्मांची उपलब्धि होत नसल्यामुळें आत्म्याच्या ठिकाणीं त्या धर्माधर्मांच्या अभावाचीही प्रमा व्हावयास हवी होती. कारण केवल अनुपलब्धि या दोन्ही उदाहरणांत आहे. पण तसें होत नाहीं. ह्मणजे त्यांच्या अभावाची प्रमा होत नाहीं. यास्तव अभावप्रमा उत्पन्न करण्यास त्या अनुपलब्धीस योग्यता या धर्माची अपेक्षा असते. ज्या अनुपलब्धीवरून ज्या अभावाची प्रमा व्हावयाची असेल त्याच्या प्रतियोगीची उपलब्धि होणें शक्य असलें पाहिजे. अर्थात् उपलब्धीच्या अभावरूप अशी जी अनुपलब्धि तीच योग्य अनुपलब्धि होय. जसें—प्रकाशयुक्त भूतलाचे ठायीं जर घट असता तर भूतलाप्रमाणें तो दिसला असता. पण तो ज्याअर्थीं दिसत नाहीं त्या अर्थीं नाहींच. अशाप्रकारें घट या अभावाच्या प्रतियोगीची कल्पना करून त्याच्या उपलब्धीचें ग्रहण करावें लागतें; व ह्मणून असल्या उपलब्धीचा जो अभाव तीच योग्य-अनुपलब्धि होय. अशाप्रकारच्या अनुपलब्धीवरून प्रकाशयुक्त भूतलीं घट नाहीं, अशी अभावप्रमा होते. अंधकारामध्यें असलेला घट व आत्म्याच्या आश्रयानें रहाणारा धर्म व अधर्म हे प्रतीत होत नाहींत. त्यामुळें या अंधकारामध्यें घट असता तर दिसता व आत्म्याच्या ठायीं धर्माधर्म असते तर दिसते असा प्रतियोगीचा आरोप करून उपलब्धीचें ग्रहण करितां येत नाही; त्यामुळें अंधकारांतील वस्तूची अनुपलब्धि व आत्म्याच्या ठायीं असणाऱ्या धर्माधर्मांची अनुपलब्धि योग्य नव्हे व त्यामुळें त्या अनुपलब्धींवरून त्याच्या अभावांचीही प्रमा होत नाहीं. त्यांच्या अभावाचें ज्ञान अनुमानावरून होतें. असो; याप्रमाणें अभाव प्रमेचें योग्य अनुपलब्धि हें करण आहे व अभावप्रमा हें फल आहे.

पण याविषयीं नैयायिक कांहीं निराळेंच मानितात. त्यांच्या ह्मणण्याचा इत्यर्थ असा—या योग्य अनुपलब्धीचें ज्यास साह्य आहे, अशा इंद्रियरूप प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या योगानेंच भूतलादिकांच्या ठिकाणचा अभाव प्रतीत होतो. त्या अभावाच्या ज्ञानाकरितां अनुपलब्धि हें निराळें प्रमाण मानण्याची कांहीं जरूर नाहीं. कारण तसें मानल्यास गौरव दोष येतो. (ह्मणजे पूर्वीं कल्पिलेल्या प्रमाणांतील एका प्रमाणानें इष्ट सिद्धि होत असतांना त्याकरितां मुद्दाम अधिक प्रमाणाची कल्पना करावी लागते.) आतां यावर जर कोणी असें ह्मणेल कीं, नेत्रादि इंद्रियांचा संयोग घटाचा आधार जें भूतल त्याच्याशीं होतो. स्वतः घटाभावाशीं होत नाहीं व त्यामुळें त्या अभावाच्या ज्ञानाचें साधन इंद्रिय होऊं शकत नाहीं. कारण ज्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान व्हावयाचें असतें त्याच्याशीं इंद्रियाचा संयोग व्हावा लागतो. पण हें ह्मणणें योग्य नव्हे. कारण, त्या अभावाशीं इन्द्रियाचा संयोग, संयुक्त-समवाय इत्यादि संबंध जरी नसला तरी विशेषणविशेष्यभावरूप संबंध आहे. त्या संबंधामुळें अभावाचें प्रत्यक्ष होऊं शकतें.

पण हें नैयायिकांचें म्हणणें आह्मांस मान्य नाहीं. कारण नेत्रादि इंद्रियांचा भूतलादि अधिकरणाशींच संयोग होत असतो. तेथील पदार्थांच्या अभावाशीं त्याचा संयोग होत नाहीं; हें प्रसिद्ध आहे. त्यामुळें अधिकरणाशीं संबद्ध झालेलें इंद्रिय अभाव-प्रत्यक्षाचें साधन होऊं शकत नाही. आतां विशेषणविशेष्यभावसंबंध ह्मणून जो एक काल्पनिक संबंध ते मानीत असतात तो अयोग्य आहे. कारण संबंध दोन पदार्थांचा होत असतो. तो त्या संबंधी पदार्थांहून निराळा असतो. तो त्या संबंधीं पदार्थांच्या आश्रयानें रहातो व तो एक असतो. याविषयीं प्रस्तुत उदाहरणांतील नेत्र व भूतल यांच्या संबंधाचेंच उदाहरण घेऊं या. नेत्र व भूतल यांचा संबंध त्या दोन संबंधीपदार्थांहून निराळा आहे. त्याच्या आश्रयानें रहात आहे; व एक आहे. पण हें संबंधाचें लक्षण विशेषण-विशेष्यभावसंबंधामध्यें नाहीं. कारण "घटाभाववत् भूतलं" ह्मणजे घटा-भाववालें भूतल या प्रतीतीमध्यें घटाभाव विशेषण आहे व भूतल विशेष्य आहे. आणि "भूतले घटाभावः" ह्मणजे भूतलावर घटाभाव आहे. या प्रतीतीमध्यें भूतल विशेषण आहे व घटाभाव विशेष्य आहे. अभावाच्या ठिकाणीं असणारी जी विशेषणता तोच विशेषणभाव आहे व अभावाच्या

ठिकाणच्या विशेष्यतेसच विशेष्यभाव आहे. ह्मणजे विशेषणभाव विशेषणरूप व विशेष्यभाव विशेष्यरूप आहे. अर्थात् त्यांच्यामध्यें कोणत्याही प्रकारचा भेद नाहीं. ज्यांच्याध्यें भेद नसतो अशा पदार्थांमध्यें आधार—आधेयभाव असूं शकत नाहीं. यास्तव तो विशेषणविशेष्यभाव अभावरूप संबंधीहून भिन्न नाहीं. तसाच तो त्याच्या आश्रितही नाहीं व विशेषण आणि विशेष्यरूप असल्यामुळें एकही नाहीं. त्यामुळें त्या विशेषण-विशेष्यभावास इंद्रियसंबंधरूपता असणें शक्य नाहीं. अथवा अभावाच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचें विशेषणतासंनिकर्ष हेंच करण आहे, असें मानिल्यास भिंतीच्या किंवा पडद्याच्या पलीकडे असलेल्या भूतलावरील घटादिकांच्या अभावाचेंही नेत्रांच्या योगानें प्रत्यक्ष व्हावयास पाहिजे. कारण त्या भूतलावरही घटाचा अभाव विशेषणरूपानें असतो व नेत्रांचा त्या भूतलाशीं परंपरा संबंध आहे. कारण भूतल व नेत्र यांच्यामध्यें असलेल्या भिंतीशीं किंवा पडद्याशीं नेत्राचा साक्षात् संबंध असून त्या भिंतीचा किंवा पडद्याचा भूतलाशीं संबंध आहे. किंवा विशेषणतेस जर इंद्रियसंनिकर्ष मानाल तर भूमीवरील घट व त्या घटावरील रूपादिगुण यांचें विशेषणतेच्या योगानेंच प्रत्यक्ष ज्ञान होऊं शकेल व असें झालें असतां समवायादि इतर संनिकर्ष व्यर्थ ठरतील. सारांश अशा अनेक अडचणी येत असल्यामुळें विशेषण-विशेष्यभावास संनिकर्ष ह्मणतां येत नाहीं व इंद्रियें आपल्याशीं ज्याचा संबंध झालेला नाहीं अशा पदार्थाचें प्रत्यक्ष ज्ञान करून देण्यास समर्थ नसतात. यास्तव अभावज्ञानामध्यें इंद्रिय साधन होत नाहीं. तर आह्मी वर सांगितलेली योग्य—अनुपलब्धिच त्यानें साधन होतें.

आतां प्रसंग आलाच आहे, ह्मणून करणाचें लक्षण सांगतों "**असाधारणाकारणं करणं**" ज्या कार्याचें जें असाधारण कारण असतें तेंच त्याचें करण होय. प्रत्यक्षप्रमेचें असाधारण कारण इन्द्रिय असतें, म्हणून तेंच त्याचें करण होय. अनुमिति, उपमिति इत्यादि प्रमेमध्येंही असाधारण कारणासच करणत्व असतें. अदृष्ट, देश, काल इत्यादि प्रत्येक कार्याचीं साधारण कारणें असतात. तर्कसंग्रहसारांत त्यांचा उल्लेख केला आहे. त्या साधारण कारणांमध्यें करणाच्या लक्षणाची अति व्याप्ति होऊं नये म्हणून लक्षणांत असाधारण असें ह्मटलें आहे. पण कारण ह्मणजे काय, तें सांगितलें पाहिजे. त्यावाचून करणाचा अर्थ बरोबर समजणार नाहीं.

" **नियतपूर्ववृत्ति कारणं** " जो पदार्थ कार्याच्या उत्पत्तीपूर्वी नियमानें असतो तो त्या कार्याचें कारण असतो. मातीची घागर हें कार्य आहे व माती, कुंभार, चाक, दंड इत्यादि पदार्थ त्याच्या उत्पत्तीपूर्वी अवश्य असावे लागतात. यास्तव ते त्याचीं कारणें होत. कारण दोन प्रकारचें असतें. एक उपादान व दुसरें निमित्त " **कार्यान्वितं कारणं उपादानकारणं** " कार्याशीं तादात्म्य पावलेलें जें कारण तें उपादानकारण होय. मातीच्या घागरीशीं मृत्तिकेचें तादात्म्य असतें व ती त्याचें कारणही आहे. यास्तव मृत्तिकेस घटाचें उपादान ह्मणतात. वस्त्रांतील धागे हे त्या वस्त्राचें उपादान कारण होय. निमित्तकारणरूप कुंभारादि पदार्थामध्यें या लक्षणाची अति-व्याप्ति होऊं नये म्हणून लक्षणामध्यें " कार्यान्वितं " असें पद घातलें आहे. कुंभार, चक्र, दंड इत्यादि निमित्त–कारणरूप पदार्थ घटादि कार्यांमध्यें अन्वित नसतात व त्यामुळें या लक्षणाची त्यांच्याठायीं अतिव्याप्ति होत नाहीं. घटादि कार्यांमध्यें रूपादि गुण अन्वित असतात. त्यामुळें " कार्यान्वित" एवढेंच जर उपादान कारणाचें लक्षण केलें असतें तर त्याची घटांतील गुणांच्याठायीं अतिव्याप्ति झाली असती. पण " कारण " असें आणखीं एक पद त्या लक्षणामध्यें घातल्यामुळें तिचें निवारण झालें आहे. द्रव्यावरील गुण त्या द्रव्याचें कारण कधींच होत नाहींत. " **कार्यानुकूलव्यापारवत् कारणं निमित्तकारणं** " म्हणजे कार्याच्या उत्पत्तीस अनुकूल असा जो व्यापार त्या व्यापारानें युक्त असलेल्या कारणास निमित्त कारण म्हणतात. घटादि कार्यांच्या उत्पत्तीस अनुकूल असा व्यापार कुंभारादि पदार्थांस करावा लागतो. यास्तव ते त्याचें निमित्त कारण होत. ब्रह्म या जगाचें निमित्तकारणही आहे व उपादानकारणही आहे. त्यामुळें त्याच्या ठायीं या दोन्ही लक्षणांची अतिव्याप्ति होत नाहीं. कारण तीं दोन्हीं लक्षणें त्याच्या ठायीं यथासंभव लागू पडतात.

पण याविषयीं कोणी अशी शंका घेईल कीं–ब्रह्म जगाचें उपादान-कारण होणें शक्य नाहीं. कारण ज्यांचा स्वभाव समान आहे अशा दोन पदार्थांमध्येंच उपादान–उपादेयभाव असतो. विलक्षण स्वभावाच्या दोन पदार्थांमध्यें तो भाव असल्याचें कोठें आढळत नाहीं. मृत्तिका व घट या दोन पदार्थांचा जडत्व हा धर्म समान आहे व त्यामुळें त्यांच्यामधील पहिला पदार्थ उपादान व दुसरा उपादेय होऊं शकतो. पण येथें ब्रह्म चेतन

व प्रपंच जड आहे. अर्थात् त्यांचे स्वभाव परस्पर विरुद्ध आहेत. यास्तव विलक्षण स्वभावाचें ब्रह्म विलक्षण स्वभावाच्या प्रपंचाचें कारण होऊं शकत नाहीं. तुह्मी कदाचित् असें ह्मणाल कीं, इंद्रियांस गोचर न होणाऱ्या धर्माधर्माविषयींही जशी श्रुति प्रमाण आहे त्याप्रमाणें इन्द्रियांस विषय न होणाऱ्या ब्रह्माविषयींही श्रुति प्रमाण आहे, शिवाय "ज्याच्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात" इत्यादि अर्थाची श्रुति जगाची उत्पत्ति, स्थिति व लय हीं ब्रह्मापासूनच होतात, असें सांगत असल्यामुळें ब्रह्म जगाचें उपादान कारण आहे, असें ठरतें. श्रुतीवरून सिद्ध होणाऱ्या अर्थास युक्तीची मुळींच अपेक्षा नसते.

पण हें तुह्मां वेदांत्यांचें ह्मणणें आह्मांस पटत नाहीं. कारण युक्तीशीं विरोध आला असतां श्रुतीच्या अर्थाचा निर्णय होऊं शकत नाहीं. कारण युक्ती-वाचूनच जर श्रुतीच्या अर्थाचा निर्णय झाला असता तर पूर्वोत्तरमीमांसा प्रवृत्त होण्याचें कारणच पडलें नसतें. सारांश पूर्वोक्त युक्तीच्या विरुद्ध असल्यामुळें ब्रह्म जगाचें उपादान कारण होऊं शकत नाहीं. त्याचप्रमाणें ब्रह्म निमित्तकारण आहे हें ह्मणणेंही व्यर्थ होय. कारण लौकिक कार्यांचीं निमित्त-कारणें संगयुक्त असतात व ब्रह्म असंग आहे, असें श्रुती घोष करीत आहेत. त्याचप्रमाणें तें अकर्तृ ह्मणजे कोणतीही क्रिया न करणारें आहे असेंही श्रुतीं-मध्यें ह्मटलेलें आढळतें. तेव्हां असंग व अकर्तृ ब्रह्म जगाचें निमित्त कारण आहे, असें ह्मणणेंही योग्य नव्हे. तात्पर्य तुह्मी ह्मणतां त्याप्रमाणें कार्यकारण-भावाची व्यवस्था लागत नसल्यामुळें कपिल महामुनींनीं जसें आपल्या सांख्यदर्शनांत सांगितलें आहे त्याप्रमाणें जड प्रपंचाचें कारण जड प्रधान आहे, असें मानावें, ह्मणजे पूर्वी सांगितलेली युक्ति व कपिलमुनिप्रणीत स्मृति यांची एकवाक्यता होईल आणि या दोन प्रमाणांशीं विरोध येऊं नये ह्मणून श्रुतिही जड प्रधानासच जगाचें उपादान कारणत्व आहे, असें सांगते, अशी कल्पना करावी.

सांख्यशास्त्रावर व युक्तीवर बराच विश्वास ठेवणाऱ्या वाद्याची ही लांबलचक शंका वरवर पहाणारास मोठी रमणीय वाटेल, यांत कांहीं संशय नाहीं. पण त्या शंकेचें समाधान करण्याचें सामर्थ्य आह्मांमध्यें असल्यामुळें आह्मांस तिचें कांहींच वाटत नाहीं. माया या उपाधीनें युक्त असलेलें ब्रह्म या प्रपंचाचें उपादान व निमित्त कारण आहे.

विलक्षण स्वभावाच्या पदार्थांमध्यें कार्यकारणभाव नसतो, असें जें तुह्मी ह्मणता आह्मां तें अयोग्य व अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. कारण चेतन पुरुषापासून अचेतन नखें, केंस इत्यादिकांची उत्पत्ति होत असल्याचें व्यवहारांत नेह्मीं दिसतें. त्याचप्रमाणें अचेतन शेणापासून चेतन विंचवाची उत्पत्ति होत असते, ही गोष्टही प्रसिद्ध आहे आणि याच न्यायानें चेतन ब्रह्म जड प्रपंचाचें उपादान कारण व निमित्त कारण होऊं शकतें. त्यानें " मी पुष्कळ व्हावें अशी इच्छा केली व तोच हें सर्व झाला " इत्यादि अर्थाची श्रुति चेतन ब्रह्मच जगाचें कारण आहे, असें सांगत आहे. श्रुतीस अनुकूल अशा ज्या युक्ति असतील त्या आह्मांसही मान्य आहेत आणि त्यामुळें मीमांसेचा आरंभ किंवा प्रवृत्ति व्यर्थ होत नाहीं. श्रुतीच्या विरुद्ध असलेल्या केवल युक्ति मात्र आह्मांस मान्य नाहींत. तात्पर्य पूर्वोक्त श्रुतींवरून ब्रह्म जगाचें उपादान कारण आहे, असें निःसंशय ठरतें. सांख्यशास्त्रकारांनीं ज्याची मनःकल्पित कल्पना केली आहे असें प्रधान जगाचें कारण होऊं शकत नाहीं. कारण तें अचेतन आहे, व अचेतन वस्तूची प्रवृत्ति आपोआप होऊं शकत नाहीं. तर त्याच्या प्रवृत्तीस चेतनाचें साह्य लागतें. जड रथादि पदार्थ चेतन घोडे, सारथि इत्यादिकांच्या साह्यावाचून प्रवृत्ति करण्यास समर्थ होत नाहींत, कोणतीही कल्पना अनुभवावरून करावयाची असते आणि त्यामुळेंच शास्त्रामध्यें दृष्टावरून अदृष्टाची कल्पना करावी, असें सांगितलेलें आहे. (येथें दृष्ट ह्मणजे प्रत्यक्ष व अदृष्ट ह्मणजे अप्रत्यक्ष असें समजावें. असो;) याप्रमाणें विचार केला असतां सांख्यशास्त्रकारांचें ह्मणणें अयोग्य ठरतें. शिवाय मनु, याज्ञवल्क्य इत्यादि स्मृति जशा श्रुतिमूलक आहेत; ह्मणजे त्या जशा श्रुतीच्या आधारानें रचिलेल्या आहेत तशी सांख्यस्मृति श्रुतिमूलक नाहीं व त्यामुळेंच ती अप्रमाण आहे. श्रुतिमूलक स्मृतीलाच शास्त्रकारांनीं प्रमाण मानिलें आहे.

आतां असंग, अविकारी व शुद्ध ब्रह्म जगाचें कारण कसें होतें तें सांगितलें पाहिजे. वस्तुतः अशा प्रकारचें ब्रह्म जगाचें कारण होणें शक्य नाहीं व त्यामुळें आम्ही माया या उपाधीनें युक्त असलेलें ब्रह्म जगाचें द्विविध कारण होतें, असें मानिलें आहे. मायेच्या आवरणशक्तीनें युक्त असलेलें ब्रह्म जगाचें उपादान कारण होतें. पण या प्रसंगीं आवरणशक्तियुक्त मायोपाधीचें प्राधान्य असतें. कारण जड प्रपंचाचें उपादान स्वरूपतः जरी जड नसलें

तरी त्याच्यामध्यें जडपणाचें प्राधान्य असणें हितकर व इष्टच आहे. मायेच्या ज्ञानशक्तीनें युक्त असलेलें ब्रह्म जगाचें निमित्त होतें. त्याप्रसंगीं त्याचें स्वरूप प्रधान असतें. याविषयीं " तदैक्षत० " इत्यादि श्रुति प्रमाण आहे. तिचा अर्थ असा—तें मायोपहित ब्रह्म सृष्टीच्या पूर्वी भावी प्रपंचा-विषयीं ज्ञानरूप ईक्षण करितें झालें. 'मी अनेक रूपाचा होऊन निर्माण व्हावें' अशी त्यास इच्छा झाली.—या श्रुतीमध्यें " त्यानें ईक्षण केलें " ह्मणजे त्यानें विचार केला असें ह्मटलें आहे, त्यावरून तें ईक्षण करणारें ब्रह्म जगाचें निमित्त कारण आहे, असें सिद्ध होतें. कारण घटादिपदार्थांस निर्माण करण्यापूर्वी त्यांच्या उत्पत्तीस अनुकूल अशा ज्ञानानें युक्त असलेल्या कुंभारादिकांस त्यांचें निमित्त कारण ह्मणत असतात. तसेंच " मी बहुरूपानें निर्माण व्हावें " इत्यादि श्रुतीवरून तेंच बहुरूप होतें ह्मणजे तेंच या अनेक-रूप प्रपंचाचें उपादान आहे, असें ठरत आहे. घट, रांजण, कौलें, इत्यादि अनेक प्रकारें होणारी मृत्तिकाच त्या सर्व पदार्थांचें उपादान कारण असते हें प्रसिद्ध आहे. श्रीवेदव्यासांनींही " प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् " या सूत्रामध्यें मायोपहित ब्रह्मास जगाचें उपादान व निमित्त कारण ह्मटलें आहे. या सूत्राचा अर्थ प्रथमपरिच्छेदांत होऊन गेला आहे. यास्तव त्याचा पुनः येथें उल्लेख करीत नाहीं. नैयायिक समवायी, असमवायी व निमित्त अशीं तीन कारणें मानितात. पण तशीं तीन कारणें मानण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं; असें आह्मीं पूर्वी दाखविलें आहे व त्यामुळें येथें उपादान व निमित्त या दोन कारणांचाच विचार केला आहे.

आतां या कारणाचे आणखीं कोणते भेद आहेत ते सांगतो. साधारण व असा-धारण असे कारणाचे दोन प्रकार आहेत. जें कारण प्रत्येक कार्याच्या उत्पत्तीचें निमित्त असतें त्यास साधारण कारण ह्मणतात व जें एकाद्या विशेष कार्याचेंच उत्पादक असतें त्यास असाधारण कारण ह्मणतात. जसें—अदृष्ट, देश, काल इत्यादि प्रत्येक कार्याचें उत्पादक असल्यामुळें तीं साधारण कारणें आहेत व चाक्षुषादि प्रमाज्ञानाचीं चक्षु इत्यादि असाधारण कारणें आहेत. कारण चाक्षुष प्रमेचें चक्षु, श्रावण प्रमेचें श्रवण, रासन प्रमेचें रसना इत्यादि त्या त्या विशेष प्रमेचीं तीं तीं उत्पादक आहेत. त्याच प्रमाणें पूर्वी सांगि-तलेल्या अभावप्रमेमध्यें त्या अभावाच्या प्रतियोगीची उपलब्धि न होणें हें असाधारण कारण असल्यामुळें, तेंच त्या प्रमेचें करण होय.

पण अभाव ह्मणजे काय हें स्पष्ट करून सांगितलें पाहिजे. " नञर्थोल्लिखितधीविषयः अभावः " नञ् ह्मणजे न या शब्दाच्या अर्थास विषय करणारी जी " नाहीं " अशी प्रतीति तिच्या विषयास अभाव ह्मणावें. जसें " या भूतलावर घट नाहीं. " अशा प्रकारच्या प्रतीतीचा विषय भूतलावरील घटाचा अभाव आहे. हा अभाव अत्यंताभाव या नांवाचा एकच आहे. नैयायिक प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव अत्यंताभाव व अन्योन्याभाव असे अभावाचे चार प्रकार मानितात. मातीचा घट उत्पन्न होण्यापूर्वी त्या घटाच्या अवयवरूप खापरांमध्यें " आतां यांचा घट होईल " अशी प्रतीति येते. त्या प्रतीतीवरूनच त्यांच्या ठायीं घटाचा प्रागभाव आहे, असें सिद्ध होतें. त्याचप्रमाणें काठी, दगड इत्यादि कठिण पदार्थांचा घटावर प्रहार केला असतां तो फुटतो व नंतर त्याच्या खापऱ्यांमध्यें " येथें घट फुटला " असा प्रत्यय येतो या प्रत्ययावरून त्या खापऱ्यांच्या ठायीं घटाचा प्रध्वंसाभाव असल्याचें सिद्ध होतें. भूतलावर घट विद्यमान नसल्यास या भूतलावर घट नाहीं, असा प्रत्यय येतो. त्यावरून भूतलीं घटाचा अत्यंत–अभाव आहे, असें ठरतें आणि भूतलावर घट जरी असला तरी " भूतल हा घट नव्हे " असा प्रत्यय येत असल्यामुळें त्यावरून भूतलाच्या ठायीं त्या घटाचा भेदरूप अन्योन्याभाव सिद्ध होत आहे. याप्रमाणें एकाच घटाच्या अभावाचा निरनिराळ्या चार प्रकारें अनुभव येतो. आणि त्यामुळें त्या अभावाचे वर सांगितलेले चार प्रकार ते मानितात. त्या अभावांचीं लक्षणें नैयायिकांनीं आपल्या ग्रंथांतून अशीं सांगितलीं आहेत. प्रागभाव अनादि व नाशवान् असतो; प्रध्वंसाभाव उत्पन्न होणारा व फिरून नाश न पावणारा असतो; आणि अत्यंताभाव व अन्योन्याभाव उत्पन्न न होणारे व नाश न पावणारे असल्यामुळें नित्य आहेत. घटाचा प्रागभाव उत्पन्न न होणारा असून त्याचा प्रतियोगी जो घट तो उत्पन्न होतांच नाश पावणारा आहे. ह्मणून त्यास अनादि व नाशवान् आणि प्रध्वंसाभाव प्रतियोगीचा नाश होतांच उत्पन्न होणारा असून जगाच्या अंतापर्यंतही फिरून त्याचा नाश होणें शक्य नसल्यामुळें सादि व अनन्त (नाशरहित) आहे, असें ते ह्मणतात. पण हें नैयायिकांचें ह्मणणें योग्य नाहीं. कारण त्यांच्या या ह्मणण्यास श्रुति, स्मृति, पुराण इत्यादि प्रमाण ग्रंथांत कोठेंच आधार नाहीं. शिवाय " घट होईल " ही वर सांगितलेली प्रतीति अभावाचा अर्थ दाखविणाऱ्या न या शब्दावाचून आहे. ह्मणजे या प्रतीतींत

" नाहीं " या अभावबोधक शब्दाचा प्रयोग नाहीं. त्यामुळें ती प्रतीति अभावास विषय करीत नाहीं; हें उघड आहे. तर ती भविष्यत्कालीं होणारा जो घट त्याचा सत्तेशीं संबंध आहे, असे सुचवीत आहे. त्यामुळें त्या प्रतीतीवरून घटाचा प्रागभाव सिद्ध होत नाहीं. शिवाय घट उत्पन्न होण्यापूर्वी त्याचा प्रागभाव होता, असें जर मानिलें तर त्या घटाची उत्पत्ति होणें अशक्य होईल. कारण प्रागभाव मानिल्यास तो उत्पत्तीच्या पूर्वी असत् होता असें ह्मणणें भाग आहे व असत्–पदार्थांची उत्पत्ति होत नसते; असा अनुभव आहे कारण वांझेचा पुत्र, मनुष्याचें शिंग इत्यादि–असत् पदार्थांची उत्पत्ति त्रिकालींही होणें शक्य नाहीं.

शंका–अहो पण असत् पदार्थांची उत्पत्ति होणें जशी अशक्य आहे तशीच सत् पदार्थांची उत्पत्ति होणेंही अशक्य आहे. कारण ज्या घटादि पदार्थांच्या उत्पत्तीकरितां कुलाल, दंड, चक्र इत्यादि कारकांचा व्यापार होणार तो घट तर तुमच्या मतीं उत्पत्तीच्या पूर्वींच सिद्ध आहे. त्यामुळें कारकांचा व्यापार व्यर्थ होय.

समाधान—घट उत्पत्तीपूर्वी मृत्तिकादि कारणरूपानें विद्यमान जरी असला तरी त्या कारक–व्यापारापूर्वी त्याची अभिव्यक्ति होत नाहीं. यास्तव कारणरूपानें विद्यमान असलेल्याच घटादि कार्याच्या अभिव्यक्तीकरितां कारक–व्यापाराची आवश्यकता आहे. कर्ता, कर्म, करण, इत्यादिकांस कारक ह्मणतात. कारक या शब्दाचा खरा अर्थ क्रिया करणारा. घट या कार्याचीं–कर्ता–कुंभार, करण–चक्र, दंड इत्यादि कारकें आहेत. त्यांचा व्यापार ह्मणजे चेष्टा, हालचाल. माती मळणें, चक्र फिरविणें; दंडानें चाकास फिरविण्याच्या उपयोगीं पडणें; चाकानें फिरणें इत्यादि. या व्यापारावांचून घट हें कार्य आपल्या विशेष आकारानें स्पष्ट दिसत नाहीं. या त्याच्या स्पष्ट आकाराची सिद्धि होण्याकरितां कारक–व्यापाराची जरूर आहे. अर्थात् तो व्यर्थ नव्हे. कार्य, उत्पन्न होण्यापूर्वी, कारणाच्या सत्तेनें सत्तायुक्त झालेलें असतें हें आमचें ह्मणणें केवल वर सांगितलेल्या युक्तीनेंच सिद्ध होतें, असें नाहीं तर त्यास श्रुति, सूत्र, इत्यादिकांचाही आधार आहे. छान्दोग्यांतील " सदेव सोम्येदमग्र० " इत्यादि श्रुति हें प्रतीत होणारें जग उत्पत्तीच्या पूर्वी सत् होतें. ह्मणजे परम कारण जो परमात्मा त्याच्या रूपानें सत् होतें, असें सांगत आहे. तसेंच " सत्त्वाच्चावरस्य " हें सूत्र या प्रपंचरूप कार्याची आपल्या

उत्पत्तीपूर्वी कारणरूपानें सत्ता असल्यामुळें वर्तमानकालींही तें कार्य कारणाहून भिन्न नाहीं. ह्मणजे परम कारणाहून तें निराळें नाहींच, असें सांगत आहे. तेव्हां कार्याच्या उत्पत्तीपूर्वी त्याचा प्रागभाव असतो, असें जर मानिलें तर या श्रुतिसूत्रांशीं विरोध येतो. सारांश प्रागभावाचें निरूपण करितां येणें अशक्य आहे. प्रागभावाप्रमाणें प्रध्वंसाभावाविषयींही कांहीं प्रमाण नाहीं. ब्रह्मसाक्षात्कार होण्यापूर्वी या प्रपंचाचा अत्यंत नाश होत नाहीं. जग अनेकदां उत्पन्न होतें व अनेकदां त्याचा प्रलय होतो, असें शास्त्रादिकांतूनही सांगितलेलें आढळतें; हें खरें. पण तें बीजांकुर-न्यायानें होय. ह्मणजे बीजापासून वृक्ष होतो; त्या वृक्षापासून बीज होतें व त्या बीजापासून पुनः वृक्ष होतो. पण याप्रमाणें बीज व अंकुर यांची परंपरा एकसारखी चालत असल्यामुळें त्यास जसें प्रवाहरूपानें अनादि ह्मणतात त्याप्रमाणेंच सृष्टीनंतर प्रलय; प्रलयानंतर सृष्टि व सृष्टीनंतर पुनः प्रलय अशी एकसारखी परंपरा चालत असल्यामुळें व तिचा अंत होत नसल्यामुळें आणि तसें होणें शक्यही नसल्यामुळें या प्रपंचासही प्रवाहरूपानें अनादि मानिलें पाहिजे. प्रलयकालींही कार्यप्रपंचाचा अत्यंत नाश होत नाहीं. तर तो आपल्या कारणामध्यें लीन होऊन रहातो. याच न्यायानें व्यवहारकालींही घटादि कार्य, नाश पावल्यावर, आपल्या कारणामध्यें लीन होऊन रहातें आणि या अवस्थेसच, घटाचा ध्वंस झाला, ही प्रतीति विषय करीत असते. सारांश या प्रतीतीवरून घटाच्या ध्वंसाभावाची सिद्धि होत नाहीं. शिवाय प्रलय, नाश, इत्यादि समयीं जर कार्याचा अत्यंत नाश होतो, असें मानिलें तर " हे श्वेतकेतो, हें जग पूर्वी सत् होतें; पूर्वी एकटा आत्माच होता; पूर्वी केवल ब्रह्मच होतें. असत् पदार्थाचा भाव होत नाहीं व सत् पदार्थाचा अभाव होत नाहीं. " इत्यादि शेंकडों श्रुतिस्मृति-वाक्यांशीं विरोध येतो. यास्तव प्रध्वंसाभावाचा अंगीकार करणें अयोग्य आहे. नैयायिक अत्यंताभाव व अन्योन्याभाव यांस नित्य मानितात व ते उत्पत्तिविनाशशून्य असल्यामुळें नित्य आहेत अशी त्याविषयीं उपपत्ति सांगतात; पण त्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण " ब्रह्म एकच व अद्वितीय आहे. " ही श्रुति ब्रह्म सर्व द्वैतप्रपंचशून्य आहे, असें सांगते. " येथें नाना असें कांहीं एक नाहीं." ही श्रुति ब्रह्माच्या ठायीं सर्व द्वैतप्रपंच नाहीं, असा निषेध करीत आहे. व "याहून सर्व तुच्छ आहे" ही श्रुति ब्रह्मावाचून इतर सर्व तुच्छ (मिथ्या) आहे, असें सांगत आहे.

तेव्हां या श्रुतीचा अनादर करून जर अत्यंताभावास व अन्योन्याभावास नित्य मानिलें तर श्रुतिविरोध हा मोठा दोष येईल. यास्तव त्यांस अनित्यच मानिलें पाहिजे. शिवाय अभावाशीं कोणत्याही इन्द्रियाचा कोणत्याही प्रकारें संबंध संभवत नाहीं; हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. त्यामुळें "भूतलीं घट नाहीं" या प्रत्यक्ष प्रतीतीवरून त्या नित्य अत्यंताभावाची सिद्धि होणें शक्य नाहीं. तसेंच "घट वस्त्र नव्हे" ही प्रतीति अन्योन्याभावास विषय करीत नाहीं. तर घट व वस्त्र या दोन पदार्थांच्या ऐक्याच्या अत्यंताभावास ती प्रतीति विषय करिते. या अन्योन्याभावाचें खंडन प्रथम परिच्छेदांत होऊन गेलेंच आहे. सारांश याप्रमाणें प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, व अन्योन्याभाव या तीन अभावांचें निरूपण करितां येत नसल्यामुळें व त्यांच्याविषयीं विशेष प्रमाणही आढळत नसल्यामुळें एकट्या अत्यंताभावाचाच अंगीकार केला पाहिजे. हा अत्यंताभाव पारमार्थिक व व्यावहारिक असा दोन प्रकारचा आहे. ब्रह्माचे ठायीं नाना असें कांहींएक नाहीं. या श्रुतीनें प्रत्यक्–आत्मरूप ब्रह्मामध्यें जीव, ईश्वर, जग इत्यादिरूप द्वैताचा अत्यंत–अभाव सांगितला आहे व तोच पारमार्थिक होय. आतां याविषयीं कोणी अशी शंका घेईल कीं, अभावाची सत्ता त्याच्या प्रतियोगीच्या सत्तेच्या अधीन असते, असा नियम असल्यामुळें व येथील प्रतियोगी जो द्वैतप्रपंच तो कल्पित असल्यामुळें त्यांचा अत्यंताभावही कल्पित असणेंच युक्त आहे. त्यामुळें तो पारमार्थिक होऊं शकणार नाहीं. शिवाय त्या अत्यंताभावास पारमार्थिक मानिल्यास "ब्रह्म एकच व अद्वितीय आहे" या श्रुतीशीं विरोध येतो. कारण अत्यंताभाव पारमार्थिक असल्यामुळें ब्रह्म सद्वितीय होतें. पण या शंकेचें समाधान थोडक्यांत आहे; तें असें–कल्पित वस्तूचा अभाव अधिष्ठानरूप असतो. असा नियम आहे. (याविषयीं प्रथम परिच्छेदांतही बरेंच वर्णन झालें आहे.) त्यामुळें कल्पित प्रपंचाचा अभाव त्याचें अधिष्ठान जें ब्रह्म तद्रूपच आहे. त्याहून भिन्न नाहीं. ब्रह्म पारमार्थिक ह्मणजे त्रिकाळ सत्य आहे ही गोष्ट श्रुतिस्मृति इत्यादि प्रमाणांवरून सिद्ध झालेली आहे, आणि त्यामुळें प्रपंचाच्या अभावास पारमार्थिकता आहे व ब्रह्म त्याचें अधिष्ठान असल्यामुळें त्याच्याहून भिन्न नाहीं. अर्थात् श्रुतिविरोध हा दोष येत नाहीं. पण अत्यंताभाव अधिष्ठानरूप आहे असें मानिल्यावर त्या अधिष्ठानाचें ज्ञान अनुपलब्धि–प्रमाणाच्या द्वारा होणें शक्य नसल्यामुळें अनुपलब्धि या प्रमाणाचा अंगी-

कार करणें व्यर्थ होणार ! असें कदाचित् कोणी म्हणेल. यास्तव आम्ही असें सांगतों कीं, व्यावहारिक पदार्थांचा व्यावहारिक अत्यंताभाव अधिष्ठाना-भिन्न असतो, असेंच आमचें मत आहे व त्या व्यावहारिक अत्यंताभावाच्या ज्ञानाकरितांच आम्ही अनुपलब्धि–प्रमाणाचें ग्रहण केलें आहे. त्यामुळें तें प्रमाण व्यर्थ आहे, असें होत नाहीं.

याविषयीं कित्येक विद्वान् असें म्हणतात कीं, "ब्रह्माचे ठायीं नाना असें कांहीं नाहीं." या श्रुतीनें सांगितलेला जो ब्रह्माच्या ठिकाणचा प्रपंचाचा अत्यंताभाव तो अधिष्ठान-ब्रह्माहून भिन्नच आहे. अधिष्ठानरूप नाहीं. कारण भाव व अभाव यांची एकता होणें अशक्य आहे, आणि "एकच व अद्वितीय ब्रह्म आहे" या श्रुतीचें भाव–अद्वैतामध्यें तात्पर्य आहे. म्हणजे भाव–पदार्थ एकच आहे. ब्रह्मावाचून दुसरा कोणताही भावपदार्थ नाहीं, असा त्या श्रुतीचा इत्यर्थ आहे. त्यामुळें पारमार्थिक अत्यंताभाव जरी विद्यमान असला तरी अद्वैतश्रुतीशीं विरोध येत नाहीं. पण हें मत बरोबर नाहीं. कारण "एकच व अद्वितीय ब्रह्म आहे." ही श्रुति ब्रह्म, भाव व अभाव या दोन्ही प्रकारच्या पदार्थांनीं रहित आहे. म्हणजे सृष्टी-मध्यें एका ब्रह्माहून दुसरा कोणताही भाव किंवा अभाव पदार्थ पारमार्थिक नाहीं, असें स्पष्टपणें सुचवीत असतांना तिच्या अर्थाचा संकोच करून ती केवल भावाद्वैतपर आहे, असें मानण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं. शिवाय प्रपंचाच्या अत्यंताभावास त्याच्या अधिष्ठानाहून भिन्न मानिल्यास तो अत्यंता-भाव पारमार्थिक आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण अधिष्ठानाहून भिन्न असलेला अभाव आपल्या प्रतियोगीच्या सत्तेच्या समान सत्तेनें युक्त असतो. म्हणजे अधिष्ठानाहून भिन्न असणाऱ्या अभावाची सत्ता त्याच्या प्रतियोगीच्या सत्तेच्या जातीचीच असते, असा नियम आहे. त्यामुळें प्रपंचाच्या भावाचा प्रतियोगी जो प्रपंच तो जसा कल्पित आहे त्याप्रमाणें त्याचा अभावही कल्पित असणार हें उघड आहे, आणि असा प्रकार असल्यामुळें प्रपंचाचा पारमार्थिक–अत्यंताभाव आपल्या अधिष्ठानाहून भिन्न आहे, हें म्हणणें ठीक नव्हे.

असो; आतां दुसऱ्या व्यावहारिक अत्यंताभावाचें निरूपण करितों. भूतला-दिकांच्या ठायीं जो घटादि पदार्थांचा अत्यंताभाव आहे तो व्यावहारिक अ-त्यंताभाव होय. हा अत्यंताभाव "भूतलीं घट नाहीं" इत्यादि प्रती-

तीचा विषय होतो. पूर्वी सांगितलेल्या योग्य—अनुपलब्धीच्या द्वारा या अत्यंताभावाचेंच ग्रहण करितां येतें. भूतलीं घटाच्या अभेदाचा जो अत्यंताभाव असतो त्यासच नैयायिक "भूतल हा घट नव्हे" या प्रतीतीचा विषय होणारा भेद म्हणतात व या भेदासच त्यांनीं अन्योन्याभाव हें नांव दिलें आहे. श्रुतीचें तात्पर्य ज्यांस मुळींच कळलेलें नाहीं असे नैयायिक जीव—ईश्वर, ईश्वर-जग इत्यादिकांचा भेद मानीत असतात. त्याचप्रमाणें भूतलादि अधिष्ठानाच्या ठायीं घटादिकांचा अत्यंताभाव मानीत असतात. पण ते सर्व अभाव अनित्य आहेत. कारण ब्रह्मावांचून जितके म्हणून भावाभावरूप प्रापंचिक पदार्थ आहेत ते सर्व अविद्येच्या कार्यरूप असल्यामुळें व महावाक्याच्या योगानें उत्पन्न होणाऱ्या ब्रह्मात्मसाक्षात्काराच्या योगानें अविद्येचा नाश होत असल्यामुळें त्या अविद्यारूपी कारणाचा नाश झाला असतां प्रपंचरूपी कार्याचाही नाश होतो. तात्पर्य, आत्मज्ञानाच्या योगानें सर्व अनात्म प्रपंचाची निवृत्ति होत असते, असें श्रुति, स्मृति विद्वानांचा अनुभव इत्यादिकांच्या द्वारा ठरत असल्यामुळें, अभाव अनित्य आहे, हें आमचें म्हणणें सिद्ध होतें.

कित्येक वेदान्ती नैयायिकांच्या बुद्धीस अनुसरून त्यांनीं मानिलेले अभावाचे चार भेद कबूल करितात. पण त्यांचीं लक्षणें नैयायिकांच्या लक्षणांहून कांहींशीं भिन्न करितात. यास्तव वेदान्त्यांस संमत असलेलीं प्रागभावादिकांचीं लक्षणें येथें थोडक्यांत सांगून हें अनुपलब्धीचें प्रकरण समाप्त करितों.

उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याचा आपल्या उपादान कारणामध्यें जो अभाव असतो तो प्रागभाव होय. जसा घटादिकार्यांचा आपल्या उत्पत्तीपूर्वी माती या आपल्या उपादान कारणामध्यें असलेला अभाव प्रागभाव आहे. अर्थात् जो अभाव अनादि असतो; व तसाच नाश पावणारा असतो; किंवा जो अभाव अनादि असून आपल्या प्रतियोगीचा जनक असतो. त्यास प्रागभाव म्हणावें; असें ठरतें. उत्पन्न झालेल्या कार्याचा जो आपल्या उपादान कारणामध्यें अत्यंताभाव असतो; त्यास प्रध्वंसाभाव म्हणावें. जसें—कठिण पदार्थाचा प्रहार झाला असतां घट हें कार्य फुटतें व तें फुटलें असतां खापऱ्यांमध्यें जो त्याचा अभाव रहातो तो प्रध्वंसाभाव होय. जो अभाव आपल्या प्रतियोगीचा समान—अधिकरण नसतो. (म्हणजे जेथें प्रतियोगी रहातो तेथें रहाणारा नसतो) त्यास अत्यंताभाव म्हणावें. जसा—भूतलावर घटाचा अत्यंताभाव आहे. कारण त्याचें अधिकरण आहे भूतल; प्रतियोगी आहे घट;

व घटाचें अधिकरण आहे भूतलाहून भिन्न असें कांहीं. जो अभाव आपल्या प्रतियोगीशीं समान-अधिकरण असतो किंवा ज्या अभावाचें तादात्म्यच प्रतियोगी असतें तो अन्योन्याभाव होय. जसें-भूतल हा घट नव्हे. यास भेद असेंही ह्मणतात, हें वर सांगितलेंच आहे. हा अन्योन्याभाव भूतलीं घट असतांनाही त्यांच्यामध्यें रहातो. कारण भूतल हा पदार्थ निराळा असून घट हा पदार्थ भूतलाहून निराळा आहे. त्यामुळें यास प्रतियोगी समान-अधिकरण ह्मणजे प्रतियोगी जेथें असतो तेथें असणारा असें ह्मटलें आहे. हे प्रागभावादि सर्व अभाव मायेचें कार्य असल्यामुळें अनित्य आहेत. असो; येथें अभावप्रमेचें निरूपण समाप्त झालें.

या परिच्छेदाच्या आरंभापासून येथपर्यंत प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति, शाब्द, अर्थापत्ति व अनुपलब्धि अशा सहा प्रमांचें सविस्तर वर्णन केलें. या सर्व प्रमांच्या योगानें आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति होते. पण या सहा प्रमांपैकीं अनुमिति इत्यादि परोक्ष प्रमा आहेत व त्यांच्या योगानें असत्त्व प्राप्त करून देणाऱ्या आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति होते आणि शाब्द व प्रत्यक्ष ही अपरोक्ष प्रमा आहे. तिच्या योगानें अभान व असत्त्व या दोन्हीं आवरणांनीं युक्त असलेल्या अज्ञानाची निवृत्ति होते. पदार्थ नाहीं असें जें वाटत असतें तें असत्त्व-आवरण शक्तीमुळें व तो भासत नाहीं, प्रतीत होत नाहीं; इत्यादि जें वाटत असतें तें अभान-आवरणशक्तीमुळें होय. असो; याप्रमाणें आवरण-शक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां घटादि विषयांचें भान होतें व "तें तू आहेस" इत्यादि महावाक्यांच्या योगानें उत्पन्न झालेल्या "मी ब्रह्म आहे" इत्यादि प्रकारच्या अपरोक्ष प्रमेच्या योगानें ब्रह्मास आच्छादित करणाऱ्या मूल-अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां अधिकारी पुरुषास ब्रह्मसाक्षात्कार होतो, आणि त्यामुळें या परिच्छेदांत प्रमांचें जें निरूपण केलें आहे; तें अत्यंत उपयोगी आहे.

ह्याप्रमाणें श्रीमच्छंकराचार्यभक्त विष्णु वामन बापटकृत मराठी तत्त्वानुसंधानसाराचा द्वितीयपरिच्छेद समाप्त झाला.

श्रीकृष्णार्पणमस्तु.

अथ तृतीयपरिच्छेदप्रारंभः

श्रीगणेशाय नमः । श्रीसरस्वत्यै नमः । श्रीसद्गुरवे नमः । श्रीशंकराचार्यचरणपद्मभ्यां नमः । आतां तत्त्वानुसंधानाच्या तिसऱ्या परिच्छेदास आरंभ करितों. दुसऱ्या परिच्छेदाच्या आरंभीं प्रमा व अप्रमा असे वृत्तीचे दोन भेद सांगितले होते. त्यांतील पहिल्या ह्मणजे प्रमावृत्तीचें सविस्तर वर्णन दुसऱ्या परिच्छेदाच्या अंतापर्यंत झालें. आतां या तिसऱ्या परिच्छेदांत दुसऱ्या म्हणजे अप्रमावृत्तीचें सविस्तर निरूपण कर्तव्य आहे. पण—प्रमावृत्तीच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति होत असते. यास्तव तिचें निरूपण करणें जसें उचित आहे, तसें अप्रमावृत्तीचें निरूपण करणेंही उचित आहे, असें आह्मांस वाटत नाहीं. कारण प्रमावृत्तीचें अज्ञाननिवृत्ति हें जसें प्रयोजन दिसतें तसें अप्रमावृत्तीचें कांहींच प्रयोजन दिसत नाहीं.—असें कदाचित् कोणी ह्मणतील. यास्तव अप्रमावृत्तीचा काय उपयोग आहे, तें अगोदर सांगितलें पाहिजे. प्रमा अज्ञानाची निवृत्ति करिते हें खरें; पण तिला प्रतिबंध करणारें जर कांहीं नसेल तर तिच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति होते; असा अनुभव आहे. यास्तव प्रमेचा प्रतिबंध व त्याच्या परिहाराचा उपाय या दोघांचेंही ज्ञान अवश्य असलें पाहिजे. असंभावना व विपरीत भावना असे प्रमेचे दोन प्रतिबंध आहेत. याविषयीं पाराशर मुनींनीं— " **भावना विपरीता या या चासंभावना शुक । कुरुते प्रतिबंधं सा तत्त्वज्ञानस्य नापरम् ॥** " असें ह्मटलें आहे. याचा अर्थ असा—बा शुका, विपरीत भावना व असंभावना तत्त्वज्ञानास प्रतिबंध करितात. दुसरें कोणी नाहीं. या दोन प्रकारच्या प्रतिबंधाचें निवारण कसें होईल ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. श्रवण, मनन व निदिध्यासन या तीन उपायांच्या योगानें त्या प्रतिबंधांचें निवारण होतें. " आत्म्याचें श्रवण करावें; मनन करावें " इत्यादिश्रुतींवरून श्रवणादि उपाय आत्मज्ञानाचीं साधनें आहेत, असें वाटतें हें खरें, पण तीं आत्मज्ञानाचीं साक्षात् साधनें नव्हेत. तर प्रतिबंधाच्या निवृत्तिद्वारा महावाक्यजन्य प्रमाज्ञानाच्या तीं उपयोगीं आहेत आणि याप्रमाणें त्यांचा आत्मज्ञानाशीं परंपरासंबंध असल्यामुळें तीं ज्ञानाचीं साधनें आहेत, असें ह्मणतात. या असंभावनादि प्रतिबंधांचा अप्रमेमध्यें अंतर्भाव

होत असल्यामुळें अप्रमेचें निरूपण अवश्य केलें पाहिजे. "**प्रमाभिन्नं ज्ञानं अप्रमा ।** द्वितीय परिच्छेदांत सांगितलेल्या प्रमाज्ञानाहून भिन्न असें जें ज्ञान ती अप्रमा होय. जसें–शिंपीच्या ठायीं " हें रुपें " असें ज्ञान झाल्यास तें प्रमाज्ञान नसल्यामुळें अप्रमा होय. आतां या लक्षणाचें परीक्षण करूं या. " ज्ञानं अप्रमा " म्हणजे जें ज्ञान असतें ती अप्रमा होय, असें जर अप्रमेचें लक्षण केलें असतें तर प्रमाज्ञानामध्यें त्या लक्षणाची अतिव्याप्ति झाली असती. कारण अप्रमेचें लक्षण करावयाचें असल्यामुळें तेथें अप्रमा हें लक्ष्य असून प्रमा अलक्ष्य आहे. पण " ज्ञान " असें जें अप्रमेचें लक्षण तें, प्रमेच्या ठायींही असल्यामुळें, अतिव्याप्त होतें. या दोषाचें निवारण करण्याकरितां लक्षणामध्यें प्रमाभिन्नं असें पद घातलें आहे. प्रमाभिन्न या पदाचा अर्थही—प्रमात्व या धर्मानें अवच्छिन्न असलेली जी प्रमा तिच्याहून भिन्न असें जें ज्ञान तें अप्रमा असा समजावा. म्हणजे घटप्रमेहून भिन्न अशी जी पटप्रमा तिच्या ठायीं अतिव्याप्ति होणार नाहीं. कारण घटप्रमेहून पटप्रमा जरी भिन्न असली तरी त्या दोन्ही प्रमात्वावच्छिन्न आहेत. आणि त्यामुळें " प्रमात्व–अवच्छिन्न प्रमेहून भिन्न " हें लक्षण पटप्रमेच्या ठायीं येत नाहीं. ज्या ज्ञानाचा विषय अज्ञात व अबाधित असतो त्या ज्ञानास प्रमा म्हणतात; हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. हा घट, हा घट, हा घट, असें एकाच पदार्थाचें जेथें एक सारिखें ज्ञान होतें तेथें पहिलें ज्ञान जरी अज्ञातविषय असलें म्हणजे पहिल्या " हा घट " या ज्ञानाचा घट हा विषय जरी अज्ञात असला तरी दुसऱ्या, तिसऱ्या, चवथ्या इत्यादि "हा घट " या ज्ञानाचा विषय अज्ञात असत नाहीं. त्यामुळें त्या ज्ञानास प्रमाज्ञान म्हणतां येणार नाहीं. असें कदाचित् कोणास वाटेल पण तसें वाटण्याचें कांहीं कारण नाहीं. कारण " हा घट, हा घट " इत्यादिप्रकारें एकाच विषयाचें एकसारिखें होणारें जें ज्ञान त्यास धारावाहिक ज्ञान म्हणतात. असल्या ज्ञानामध्यें घट ज्ञानाच्या विरोधि पटादिकांचें ज्ञान होई तों म्हणजे घटाचें स्फुरण जोंपर्यंत एकसारखें होत आहे तोंपर्यंत तेथें एक घटाकार वृत्तीच असते असें मानिलेलें आहे. त्यामुळें पहिलें ज्ञान अज्ञातविषय व दुसरें, तिसरें इत्यादि ज्ञातविषय असतें असें म्हणतां येत नाहीं. " सर्व ज्ञान धर्मीविषयीं अभ्रांत व प्रकाराविषयीं भ्रांत असतें. "

असा न्याय असल्यामुळें भ्रमादि ज्ञानही धर्मी या अंशामध्यें प्रमारूप असतें व त्यामुळें त्यास प्रमाभिन्न असें ह्मणतां येत नाहीं, असें कदाचित् कोणी ह्मणेल ह्मणून येथें हेंही सांगून ठेविलें पाहिजे कीं प्रमेंतील धर्मी जो घटादि पदार्थ त्याचें ज्ञान अंतःकरण वृत्तिरूप असतें व भ्रमज्ञान अविद्येच्या वृत्तिरूप असतें. त्यामुळें भ्रमज्ञान हें प्रमाभिन्नच होय. असो; वरील अप्रमेच्या लक्षणांत "ज्ञान" हें पद जर घातलें नसतें ह्मणजे "प्रमाभिन्नं अप्रमा" असेंच जर ह्मटलें असतें तर प्रमेहून भिन्न असे जे घट, पट इत्यादि पदार्थ त्यांच्यामध्यें त्या लक्षणाची अतिव्याप्ति झाली असती, तिचें निवारण करण्याकरितां "ज्ञान" हें पद लक्षणांत अवश्य पाहिजे आहे.

या अप्रमेचे स्मृति व अनुभव असे दोन भेद आहेत "**संस्कारमात्रजन्यं ज्ञानं स्मृतिः**" ह्मणजे केवल संस्कारांपासून उत्पन्न होणारें जें ज्ञान ती स्मृति होय. ती माझी माता, तो माझा पिता इत्यादि प्रकारचें माता व पिता समोर नसतांना होणारें जें ज्ञान तें केवळ संस्कारांपासून उत्पन्न होणारें असल्यामुळें स्मृतिज्ञान होय. या लक्षणामध्यें "मात्र" हें पद जर घातलें नसतें व "संस्कारजन्य ज्ञानास स्मृति" असें ह्मटलें असतें तर प्रत्यभिज्ञा—प्रत्यक्षज्ञानामध्यें त्याची अतिव्याप्ति झाली असती. कारण प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष ज्ञानही संस्कारांपासून उत्पन्न होत असतें. पण मात्र हें पद लक्षणांत घातल्यानें केवल संस्कारापासून असा त्याचा अर्थ होतो व प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष पूर्व संस्कार व इंद्रियें यांच्या योगानें होत असतें. त्यामुळें केवल संस्कारांपासून होणें हा धर्म त्याच्या ठायीं रहात नाहीं. प्रत्यभिज्ञा ह्मणजे ओळख, पूर्वी पाहिलेल्या पदार्थाचें पुनः प्रत्यक्ष ज्ञान झालें असतां त्यास आपण ओळखितों. अर्थात् ओळखीमध्यें पूर्व संस्कार व इन्द्रियें यांची आवश्यकता असते. स्मृतीच्या या लक्षणांत "ज्ञान" हें पद जर घातलें नसतें व "संस्कारमात्रजन्या स्मृतिः" एवढेंच स्मृतीचें लक्षण केलें असतें तर केवल संस्कारांपासून उत्पन्न होणाऱ्या संस्कारध्वंसामध्यें त्याची अतिव्याप्ति झाली असती. करितां या लक्षणामध्यें ज्ञान हें पद अवश्य पाहिजे आहे.

वेग, भावना व स्थितिस्थापक असा तीन प्रकारचा संस्कार आहे. क्रियेपासून उत्पन्न होणारा व दुसऱ्या क्रियेचा हेतु असा जो संस्कार असतो त्यास वेग ह्मणावें. हा बाणादि पदार्थांमध्यें असतो. अनुभवापासून उत्पन्न झालेला

व स्मृतीस कारण होणारा असा जो संस्कार असतो त्यास भावना ह्मणावें. हा अंतःकरणामध्यें रहातो, असें आमचें मत आहे. नैयायिक तो आत्म्याच्या ठायीं असतो, असें मानितात. पण असंग आत्म्याच्या ठायीं त्याचें असणें संभवत नाहीं. येथें हेंही ध्यानांत ठेविलें पाहिजे कीं, वेदान्ती ज्यास अहंकार ह्मणून ह्मणतात तोच नैयायिकांचा आत्मा होय. जोरानें विपरीत केलेल्या वस्तूस पुनः आपल्या स्थितीमध्यें नेणारा जो संस्कार तो स्थितिस्थापक होय. हा धनुष्य, झाडाची खांदी इत्यादि पदार्थांमध्यें रहातो. वेग व स्थिति-स्थापक हे संस्कार केवल क्रियांचे हेतु आहेत; हें जरी खरें आहे, तरी भावनानामक संस्कार ज्ञानाचा हेतु आहे व त्यामुळें " (भावना) संस्कारमात्रजन्यं ज्ञानं स्मृतिः " असें वर केलेलें लक्षण युक्त होय.

आतां या स्मृतीचे किती प्रकार आहेत तें सांगतों. यथार्थ व अयथार्थ अशी स्मृति दोन प्रकारची आहे. यथार्थ अनुभवापासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारापासून होणारी स्मृति यथार्थ व अयथार्थ अनुभवापासून उत्पन्न झा-लेली स्मृति अयथार्थ होय. यथार्थ स्मृतीचेही अनात्मस्मृति व आत्मस्मृति असे दोन प्रकार आहेत. " व्यावहारिकः प्रपंचो मिथ्या, दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वात्, शुक्तिरूप्यवत्," ह्मणजे व्यावहारिक प्रपंच मिथ्या आहे. कारण तो दृश्य आहे; जड आहे; व परिच्छिन्न परिमाणाचा आहे. जें जें दृश्य असतें; जड असतें व परिच्छिन्न परिमाणाचें असतें तें तें मिथ्या असतें. जसें शिंपीच्या ठायीं भासणारें रुपें. येथें दृश्य ह्मणजे वृत्तीच्या योगानें व्यापिलें जाणारें जड ह्मणजे अनात्मरूप व परिच्छिन्न ह्मणजे देशतः, कालतः किंवा वस्तुतः परिच्छिन्न असें समजावें. असो; या अनुमानावरून सिद्ध झालेल्या प्रपं-चाच्या मिथ्यात्वाचें जें स्मरण तें यथार्थ अनात्मस्मरण होय. कारण याचा विषय अनात्मा असून तें अनुमानावरून अनुभविलेल्या जगाच्या मिथ्यात्वाच्या संस्कारापासून उत्पन्न झालेलें आहे. "तत्त्वमसि" इत्यादि महावाक्यावरून " मी ब्रह्म आहें " असा साक्षात्कार झाला असतां त्याच्या पासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारामुळें अधिकारी पुरुषास " प्रत्यगात्मा ब्रह्म आहे " अशी स्मृति होते. त्या स्मृतीस यथार्थ आत्मस्मृति असें ह्मणावें. अयथार्थ स्मृतिही अनात्मस्मृति व आत्मस्मृति अशी दोन प्रकारची आहे. "सर्व विकार नाममात्र आहे; ब्रह्माहून इतर सर्व तुच्छ आहे; हें सर्व द्वैत

मायामात्र आहे;" इत्यादि अर्थाच्या श्रुतीवरून व पूर्वोक्त अनुमानावरून प्रपंच मिथ्या आहे, असें सिद्ध असतांनाही, तो सत्य आहे असा जो अनुभव येतो तो भ्रम आहे, व या अयथार्थ अनुभवापासून संस्कार उत्पन्न होऊन त्यांच्या योगानें प्रपंच सत्य आहे अशी जी स्मृति होते ती अयथार्थ अनात्मस्मृति होय. त्याचप्रमाणें अहंकार, इंद्रियें, मन, देह इत्यादि अनात्मपदार्थांस "मी" ह्मणजे "आत्मा" असें समजणें हा अयथार्थ आत्मानुभव असून त्याच्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या संस्कारामुळें झालेली आत्मबुद्धि अयथार्थ आत्मस्मृति होय. किंवा वस्तुतः कर्ता नसलेला जो आत्मा त्यास कर्ता समजणें हा अयथार्थ आत्मानुभव असून त्याच्यापासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारामुळें होणारी "आत्मा कर्ता आहे" अशा प्रकारची स्मृति अयथार्थ आत्मस्मृति होय. स्वप्न ही अयथार्थ स्मृति असल्यामुळें त्याचेंही येथें ग्रहण कां करीत नाहीं असें कोणी म्हणेल. पण स्वप्न हा एक अनुभवच आहे, असें आम्हीं मानितों. कारण "मी रथास पहातों" इत्यादि अनुभव स्वप्नामध्यें येतो. त्यामुळें स्वप्न ही स्मृति नव्हे. हीच गोष्ट आह्मी पुढें सप्रमाण सिद्ध करूं. आतां क्रमानें प्राप्त झालेल्या अनुभवाचें वर्णन करूं या.

अनुभूति व अनुभव हे पर्याय शब्द आहेत. स्मृतिभिन्न ज्ञानास अनुभव म्हणतात. तो यथार्थ व अयथार्थ असा दोन प्रकारचा आहे. लक्षणामध्यें ज्ञान व स्मृतिभिन्न हे शब्द क्रमानें घटादि पदार्थ व स्मृति यांच्या ठायीं होणाऱ्या अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याकरितां घातले आहेत. ज्या अनुभवाचा विषय बाधित होत नाहीं, त्यास यथार्थ अनुभव म्हणतात. किंवा पदार्थ ज्या प्रकारानें युक्त असेल त्या प्रकारानें युक्त असेंच त्याचें ज्ञान होणें हें यथार्थ अनुभवाचें लक्षण समजावें. घट हा पदार्थ व्यवहारदशेमध्यें बाधित होत नाहीं. यास्तव त्याचा अनुभव यथार्थ अनुभव होय. किंवा घट हा पदार्थ घटत्व या प्रकारानें युक्त असल्यामुळें त्याचा घटत्व या प्रकारानेंच अनुभव आल्यास तो यथार्थ होय. या यथार्थ अनुभवाचें वर्णन दुसऱ्या परिच्छेदांत होऊन गेलें आहे. यास्तव येथें पुनः विस्तार करीत नाहीं.

"**बाधितविषयानुभूतिः अयथार्था**" जिचा विषय बाधित होतो ती अयथार्थ अनुभूति होय. विषयाच्या अभावाचें जें यथार्थ ज्ञान आहे त्यास बाध ह्मणतात. एकदां "हें रुपें आहे" असें वाटून कांहीं वेळानें

" हें रुपें नव्हे " असा अनुभव आल्यास तें बाधित होय. असल्या बाधित पदार्थास विषय करणारी जी अनुभूति ती अयथार्थ अनुभूति होय. या लक्षणामध्यें बाधितविषया व अनुभूति हें शब्द क्रमानें यथार्थ अनुभव व बाधितविषया स्मृति यांच्या ठायीं अतिव्याप्ति होऊं नये ह्मणून घातले आहेत. या अयथार्थ अनुभवाचे संशय व निश्चय असे दोन भेद आहेत. "**एकस्मिन् धर्मिणि भासमानविरुद्धनानाकोटिकं ज्ञानं संशयः ।**" ह्मणजे एकाच धर्मीचे ठायीं परस्पर विरुद्ध व नानाकोटिक असें भासणारें जें ज्ञान असतें त्यास संशय ह्मणतात. नानाकोटिक ह्मणजे निरनिराळ्या प्रकारचें. जसें " हा खांब आहे कीं पुरुष आहे, " हें ज्ञान एकाच खांब या किंवा पुरुष या धर्मीचे ठायीं पुरुषत्व व स्थाणुत्व (खांबपणा) या परस्पर विरुद्ध व अनेक कोटींस विषय करीत आहे. यास्तव त्यास संशय ह्मणतात. प्रमाणसंशय व प्रमेयसंशय असे संशयाचेही दोन प्रकार आहेत. प्रमाणाविषयीं जी असंभावना तोच प्रमाणसंशय व प्रमेयाविषयीं जी असंभावना तो प्रमेयसंशय होय. प्रमाणसंशयही प्रमासंशय व करणसंशय असा दोन-प्रकारचा आहे. प्रमाणाच्या योगानें उत्पन्न होणाऱ्या प्रमाज्ञानाविषयीं जो संशय तो प्रमासंशय व प्रमाणाच्या स्वरूपाविषयीं जो संशय तो करणसंशय होय. पूर्वीं कधीं न पाहिलेल्या अशा एकाद्या स्थळीं जल असून त्याच्याशीं नेत्र-इंद्रियाचा संसर्ग झाला असतां पुरुषास " हें जल आहे " असें प्रमा ज्ञान होतें. पण त्यानें त्यास्थळीं पूर्वीं कधीं जल पाहिलेलें नसल्यामुळें हें ज्ञान प्रमा आहे कीं अप्रमा आहे, असा उभयकोटिक संशय उत्पन्न होतो. या संशयास प्रमासंशय ह्मणावें. हा संशय ज्ञानाच्या प्रमात्वाचा निश्चय झाला असतां निवृत्त होतो. पण प्रमात्व ह्मणजे काय तें सांगितलें पाहिजे. "**तद्वति तत्प्रकारकत्वं प्रमात्वं**" या लक्षणाचा अर्थ पूर्वीं एकदां सांगितला आहे. तरी पुनः सांगतों—पदार्थ ज्या धर्मानें युक्त असेल त्याचें त्या धर्मानें युक्त असेंच ज्ञान होणें, यास प्रमात्व ह्मणावें. " हा घट आहे " या ज्ञाना-मध्यें घटत्व या धर्मानें युक्त असलेल्या घटाचें घटत्व या धर्मानें युक्त असेंच ज्ञान होत आहे. व त्यामुळें त्या ज्ञानास प्रमात्व आहे. या प्रमात्वासच प्रामाण्य असेंही ह्मणतात. प्रमाज्ञानामध्यें असणारें जें प्रमात्व तें नैयायिकांच्या मतीं परतोग्राह्य आहे व मीमांसा व वेदान्त यांच्या मतीं स्वतोग्राह्य आहे. या-

विषयीं मीमांसकांचींही अनेक मतें आहेत. पण त्यांच्या व नैयायिकांच्या त्या मतांचा येथें विचार करूं लागल्यास ग्रंथविस्तार होईल. यास्तव येथें केवल वेदान्त मताचाच विचार करितों. "**यावत्स्वाश्रयग्राहकग्राह्यत्वं स्वतो ग्राह्यत्वं**" प्रमात्वधर्माच्या आश्रयभूत असें जें प्रमाज्ञान आहे त्याचीं जितकीं ग्राहक निमित्तें आहेत त्या सर्वांच्या योगानें ग्राह्य होणें हेंच त्याचें स्वतोग्राह्यत्व होय. जसें प्रमात्व या धर्माच्या आश्रयभूत असें जें "हा घट" असें वृत्तिज्ञान आहे त्यास ग्रहण करणारें साक्षी चैतन्य आहे व तें वृत्तिज्ञानाप्रमाणें त्याच्या प्रमात्वाचेंही ग्रहण करितें आणि अशा रीतीनें वृत्तिज्ञानाप्रमाणें त्याच्या प्रमात्वानेंही चैतन्याचें ग्राह्य होणें हेंच त्याचें स्वतो ग्राह्यत्व होय.

शंका—प्रमा ज्ञानाचें प्रमात्व जसें स्वतोग्राह्य आहे तसें "हें रुपें" या अप्रमाज्ञानाचें अप्रमात्वही स्वतोग्राह्य आहे. तेव्हां तुमचें हें म्हणणें योग्य कसें ठरणार ?

समाधान—अप्रमात्व हा धर्म स्वतोग्राह्य नाहीं. तो परतोग्राह्य आहे. कारण "**तदभाववति तत्प्रकारकत्वं अप्रमात्वं**" ह्मणजे एकाद्या धर्मानें युक्त नसलेल्या पदार्थामध्यें त्या धर्मानें युक्त असें ज्ञान होणें हेंच अप्रमात्व होय. "हें रुपें आहे" असें रजतत्व (रुपेपणा) या धर्मानें युक्त नसलेल्या शिंपीमध्यें रजतत्व या धर्मानें युक्त ज्ञान झाल्यास तें अप्रमा असतें. शिंपीमध्यें रुपेंपणा नसणें हेंच या अप्रमेचें साधक आहे व शिंपीच्या ठिकाणच्या रुप्याच्या अभावास वृत्तिज्ञान विषय करीत नाहीं. ह्मणजे तो अभाव वृत्तिज्ञानाचा विषय होत नाहीं. त्यामुळें रुप्याच्या अभावानें युक्त असें जें अप्रमात्व त्यास साक्षीचैतन्यही ग्रहण करीत नाहीं. अप्रमाज्ञानामध्यें साक्षिचैतन्य अप्रमात्व या धर्माच्या आश्रयभूत असें जें ज्ञान त्यास मात्र ग्रहण करितें. कारण साक्षिचैतन्य वृत्तिज्ञानाचा विषय न होणारा असा जो पदार्थ त्यासही जर प्रकाशित करूं लागलें तर वृत्ति जेव्हां घटादि—आकार झालेली असेल तेव्हां तें पटादिकांसही प्रकाशित करील. पण तसें होत नाहीं. यास्तव प्रमात्व जसें स्वतोग्राह्य आहे तसें अप्रमात्व नाहीं. "स्वाश्रयग्राहकातिरिक्तसामग्रीग्राह्यत्वं परतोग्राह्यत्वं" ह्मणजे अप्रमात्व या धर्माचा आश्रय अप्रमाज्ञान असतें. त्याचें ग्रहण करणारी जी सामग्री असते तिच्याहून भिन्न अशा सामग्रीच्या योगानें ग्राह्य होणें हेंच परतोग्राह्यत्व होय.

जसें वर सांगितलेल्या अप्रमाज्ञानांतील अप्रमात्व या धर्माचा आश्रय आहे "हें रुपें" असें अप्रमाज्ञान. या अप्रमाज्ञानाचें ग्राहक आहे साक्षिचैतन्य. पण तें अप्रमात्वाचें ग्रहण करीत नाहीं. तर साक्षिचैतन्याहून भिन्न अशी जी अनुमानरूप सामग्री तिच्या योगानेंच अप्रमात्व या धर्माचें ग्रहण होतें व हेंच त्याचें परतोग्राह्यत्व होय. आतां ज्या अनुमानावरून अप्रमात्वाचें ग्रहण होतें तें कसें रचावें तें सांगतों. अमुक एक पदार्थ माझ्या इष्ट वस्तूचें साधन आहे; असें समजल्यानंतर मनुष्याची त्याच्याकडे प्रवृत्ति होते. पण ती संवादी व विसंवादी अशी दोन प्रकारची आहे. जी प्रवृत्ति सफल होते तिला संवादी प्रवृत्ति व जी निष्फल होते तिला विसंवादी प्रवृत्ति ह्मणतात. जसें समोर रुपें आहे, असें एकाद्यास वाटतें व रुपें हा पदार्थ मनुष्याच्या इष्ट वस्तूचें अर्थात् सुखाचें साधन असल्यामुळें त्याच्याकडे त्याची प्रवृत्ति होते. पण त्यास त्या दुरून दिसलेल्या पदार्थाजवळ गेल्यावर जर खरोखरच रुपें मिळालें तर त्याची ती प्रवृत्ति सफल झाल्यामुळें तिला संवादी, असें ह्मणतां येतें. पण तो पदार्थ रुपें नसून दुसराच कांहीं चमकणारा पांढरा पदार्थ आहे, असें वाटल्यास ती त्याची प्रवृत्ति निष्फल होते; हें उघड आहे. त्यामुळेंच ती प्रवृत्ति विसंवादी होय. असल्या विसंवादी प्रवृत्तीवरूनच अप्रमात्वधर्माचें अनुमान होतें; तें असें–शिंपीच्याठायीं हें रुपें असें जें ज्ञान झालें होतें तें अप्रमा होय. कारण तें विसंवादीप्रवृत्तीस उत्पन्न करणारें होतें. जें असें (ह्मणजे विसंवादी प्रवृत्तीस उत्पन्न करणारें) नसतें तें अप्रमाही नसतें. जसें प्रमाज्ञान. या अनुमानावरून रुप्याच्या ज्ञानामध्यें अप्रमात्व हा धर्म आहे असें ठरतें. किंवा ज्याप्रमाणें प्रमात्वाच्या ज्ञानामध्यें स्वतःपणा असतो तसा प्रमात्व या धर्माच्या उत्पत्तीमध्येंही स्वतःपणा असतो. ज्ञानाच्या उत्पत्तीची जी सामान्य सामग्री आहे तिच्याच योगानें उत्पन्न होणें हेंच त्या प्रमात्वाचें स्वतस्त्व होय. तसेंच अप्रमात्वाच्या ज्ञानामध्यें जसा परतः–पणा आहे तसाच तो अप्रमात्वाच्या उत्पत्तीमध्येंही आहे. ज्ञानाच्या उत्पत्तीची जी सामान्य सामग्री असते तिच्याहून निराळ्या दोषामुळें उत्पन्न होणें हाच अप्रमात्वाच्या उत्पत्तींतील परतःपणा आहे.

शंका—तुह्मी सांगतां त्याप्रमाणेंच जर प्रमेच्या उत्पत्तीमध्यें व ज्ञानामध्यें स्वतःपणा मानिला तर पूर्वीं न पाहिलेल्या स्थळीं "हें जल आहे" असें

ज्ञान झाल्यावर पाहणारास हें जलज्ञान प्रमा आहे कीं, अप्रमा ? असा संशय येतां कामा नये. कारण तुमच्या ह्मणण्याप्रमाणें ज्ञानाचें प्रमात्व साक्षिचैतन्याच्या योगानेंच निश्चित होतें.

समाधान—त्या स्थळीं संशयास उत्पन्न करणारा जो दोष असतो त्याची सामग्री प्रमात्वाचें ग्रहण करणाऱ्या सामग्रीहून प्रबल असते. त्यामुळें जलज्ञानांतील प्रमात्वाचा निश्चय होत नाहीं. आणि ह्मणून त्या विषयीं संशय येतो. पण पूर्वोक्तप्रकारें त्या स्वतोग्राह्य प्रमात्वाच्या निश्चयामुळें प्रमासंशयाची निवृत्ति होते.

आतां करणसंशयाचें व त्याच्या निवृत्तीच्या उपायाचें वर्णन करितों. 'तत्त्वमसि' इत्यादि वेदान्त वाक्य अद्वितीय ब्रह्माविषयीं प्रमाण आहे कीं नाहीं, अशा प्रकारची वेदान्तवाक्यरूप प्रमाणाविषयीं जी असंभावना आहे, तिला करणसंशय ह्मणावें. हा संशय ब्रह्मनिष्ठ गुरूच्या मुखानें वेदान्तशास्त्राचें श्रवण केलें असतां निवृत्त होतो. श्रवणाचें स्वरूप दुसऱ्या परिच्छेदांत सांगितलें आहे. तें शारीरक मीमांसेच्या पहिल्या अध्यायाच्या पठनानें सिद्ध होतें. येथपर्यंत प्रमाणगत संशयाचें निरूपण झालें. आतां या पुढें दुसऱ्या प्रमेयगत संशयाचें व त्याच्या निवृत्तीच्या उपायाचें निरूपण करितों.

प्रमाणांच्या योगानें उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानाचा जो विषय त्यास प्रमेय ह्मणतात व त्याच्याविषयीं जो संशय तो प्रमेयगतसंशय होय. त्याचेही आत्मगत व अनात्मगत असे दोन भेद आहेत. आत्मभिन्न असे जे खांब, पुरुष, दोरी, सर्प इत्यादि पदार्थ त्यांच्याविषयीं "हा पुरुष आहे, कीं खांब" इत्यादि प्रकारें संशय आल्यास त्यास अनात्मसंशय ह्मणावें. हा साधारण धर्मांच्या दर्शनानें होतो. खांब व पुरुष यांच्यामध्यें साडेतीन हात ऊंच असणें हा जो साधारण धर्म त्याच्या दर्शनानेंच "हा खांब आहे कीं पुरुष" असा संशय येतो. पण त्यांच्या असाधारण धर्मांचें ज्ञान झालें असतां त्या संशयाची निवृत्ति होते. पुरुषाचे असाधारण धर्म हात, पाय, डोळे, मस्तक इत्यादि असून खांबाचे वांकडेपणा, लांकुडपणा, इत्यादि असाधारण धर्म आहेत. पुरुषास जो आपल्या आत्म्याविषयीं संशय येतो तो आत्मगतसंशय होय. हा संशय वाद्यांच्या अनेक विप्रतिपत्तीमुळें येत असतो. आत्म्याच्या स्वरूपाविषयीं अनेकांचीं अनेक मतें आहेत व ते आपापलीं मतें सिद्ध करण्याकरितां

दुसऱ्यांच्या मतांस दोष देत असतात. अशीं भिन्न भिन्न मतें प्रतिपादन करणें हीच विप्रतिपत्ति होय. श्रीमद्भाष्यकारांनीं या विप्रतिपत्तीचें थोडक्यांत असें वर्णन केलें आहे. चैतन्ययुक्त असा जो हा स्थूल देह आहे तोच आत्मा होय, असें सामान्य मूढ जीव व चार्वाक समजतात. नेत्रादि इंद्रियें हाच आत्मा, असें दुसरे कित्येक मानितात. मन हाच आत्मा आहे, असें कांहीं सांगतात. क्षणिक विज्ञान हाच आत्मा आहे, असें कित्येक समजतात. शून्य ह्मणजे कांहीं नाहीं, हाच आत्मा आहे, असें शून्यवादी बौद्ध ह्मणतात. देह व इंद्रियें यांच्याहून भिन्न पण कर्ता, भोक्ता, संसारी जीव आत्मा आहे, असें तार्किक सिद्ध करितात. आत्मा केवल भोक्ता आहे, कर्ता नव्हे, असें सांख्य मानितात. कर्ता व भोक्ता यांहून भिन्न असा जो सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् ईश्वर आहे तोच आत्मा आहे; असें कोणी मानितात व आत्मा उपाधीच्या संबंधानें कर्ता व भोक्ता जरी होत असला तरी तो वस्तुतः शुद्धच आहे असें कित्येक मानितात. हे सर्व वादी आपापलें मत सिद्ध करण्याकरितां अनेक युक्त्या योजितात. असो; अशाप्रकारच्या या विप्रतिपत्तींवरून मनुष्यांस आत्म्याविषयीं संशय येतो. वस्तुतः आत्मा एक व अद्वितीय असूनही उपाधीभेदामुळें त्याचे परमात्मा व जीवात्मा असे दोन भेद होतात. "तत्त्वमसि" ह्मणजे "तें तूं आहेस" या महावाक्यामध्यें "तें" असें जें पद आहे त्याचा अर्थ—मायोपहित ब्रह्म—असा आहे व तोच परमात्मा होय. आणि त्या महावाक्यांत "तूं" असें जें पद आहे त्याचा अर्थ—स्थूल, सूक्ष्म व कारण या तीन शरीररूपी उपाधीनें युक्त चैतन्य—असा आहे व तोच जीवात्मा होय. यांतील पहिला जो तत्—पदाचा अर्थ मायोपहित परमात्मा त्याच्याविषयीं अनेक संशय येतात. यास्तव त्याचेंच अगोदर दिग्दर्शन करितों ! सोपाधिक ब्रह्म अद्वितीय आहे कीं, सद्वितीय ? तें अद्वितीय असलें तरी आनंद या गुणानें युक्त आहे कीं, आनंदरूप आहे ? तें ज्ञानगुणयुक्त आहे कीं, ज्ञानस्वरूप आहे ? तें सत्ता या जातीनें युक्त आहे कीं, सत्तास्वरूप आहे ? तें निर्गुण आहे कीं, सगुण आहे इत्यादि. जीवात्म्याविषयींही असेच अनेक संशय येतात. ह्मणजे जीवात्मा देहेंद्रियांहून भिन्न आहे कीं, नाहीं ? जरी भिन्न असला तरी कर्ता आहे कीं अकर्ता ? जरी अकर्ता असला तरी तो चिद्रूप आहे कीं, अचिद्रूप आहे ? व जरी चिद्रूप

असला तरी आनंदरूप आहे कीं नाहीं ? तो जरी आनंदरूप असला तरी परिणामी ह्मणजे परणाम पावणारा आहे कीं, अपरिणामी (कूटस्थ) आहे ? तसाच तो सत्ता या जातीनें युक्त आहे कीं, सत्तास्वरूप आहे ? इत्यादि अनेक संशय या जीवात्म्याविषयींही येत असतात. जीव सच्चिदानंदरूप आहे, असें सिद्ध झाल्यावरही त्याचें परमात्म्याशीं ऐक्य होऊं शकतें कीं नाहीं ! असा वाक्यार्थाविषयींही संशय येतो. आतां मोक्षाच्या साधनाविषयीं संशय कसे येतात, तें सांगतों—जीव व ब्रह्म यांचें ऐक्य जरी झालें तरी तें ज्ञान मोक्षाचें साधन आहे कीं नाहीं ? व तें जर मोक्षाचें साधन होत असेल तर कर्मासहवर्तमान तें मोक्षाचें साधन होतें कीं, केवल ज्ञानच मोक्षसाधन आहे ? इत्यादि हे सर्व संशय आत्मगत संशय होत. तर्करूप मननाच्या योगानें यांचा नाश होतो. " अनिष्टप्रसंजकः तर्क " ह्मणजे जी युक्ति वाद्यास अनिष्ट असलेली गोष्ट प्राप्त करून देते तिला तर्क ह्मणावें. या तर्काच्या लक्षणाचा अर्थ—व्याप्याच्या आरोपानें व्यापकाचें ग्रहण करणें, असाच होतो. व्याप्तीच्या आश्रयास व्याप्य व व्याप्तीच्या निरूपकास व्यापक ह्मणतात. जेथें जेथें धूम असतो तेथें तेथें अग्नि असतो, ही व्याप्ति होय. हिचा आश्रय धूम असून निरूपक अग्नि आहे. पर्वतावर धूम आहे असें पाहत असूनही जो प्रतिवादी तेथें अग्नि आहे, असें मानीत नसेल त्याच्या मनाचा निश्चय करविण्याकरितां असा तर्क करावा लागतो—धूम व अग्नि यांच्यामध्यें कार्यकारणभाव आहे, हें सर्वांस ठाऊक आहे. कारणावांचून कार्य असूं शकत नाहीं, हेंही सर्वप्रसिद्ध आहे. त्यामुळें या पर्वतावर जर अग्नि नसता तर त्याचें कार्य जो धूम तोही येथें नसावयास पाहिजे होता. या स्थळीं धूमाचा अभाव प्रतिवाद्यास अनिष्ट आहे व त्याची सिद्धि या तर्कावरून होत असते. येथें अग्नीचा अभाव व्याप्त असून धूमाचा अभाव व्यापक आहे, व अग्नीच्या आरोपानें धूमाचें ग्रहण कर्तव्य आहे. त्यामुळें पूर्वोक्त तर्काचें लक्षण या प्रसिद्ध तर्कामध्यें संभवतें. आत्मगत संशयांची निवृत्ति ज्या तर्कांच्या द्वारा होते ते तर्क आतां दाखवितों.

आकाशादि प्रपंच सत्य आहे, असें जर मानिलें तर " एक व अद्वितीय ब्रह्म आहे " असें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध येतो व त्यामुळें सद्वितीय ब्रह्मास अद्वितीय म्हणून सांगणारी ती श्रुति अप्रमाण ठरते. श्रुतीस

अप्रमाण ठरविणें आस्तिक वाद्यास इष्ट नाहीं. यास्तव प्रपंचास मिथ्याच मानिलें पाहिजे. आतां, ब्रह्म अद्वितीय आहे, असें मानल्यास भेदाचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींशीं विरोध येतो. त्यामुळें अद्वैतबोधक श्रुतीचें तात्पर्य अद्वैतप्रतिपादनामध्यें नसून दुसऱ्याच अर्थीं आहे, असें म्हणावें लागतें, आणि असा प्रकार असल्यामुळें प्रपंच सत्य आहे, असें म्हणण्यासही श्रुतिविरोध ही अडचण येत नाहीं, असें कोणी म्हणेल; पण तें बरोबर नाहीं. कारण जो अर्थ या अधिकारी पुरुषास इष्ट फल देण्यास कारण होतो व त्याचप्रमाणें प्रत्यक्षादिक प्रमाणांच्या योगानें ज्ञात होण्यासारिखा नसतो त्या अर्थामध्येंच श्रुतींचें तात्पर्य असतें; असा नियम आहे. अद्वैत हा अर्थ प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं ज्ञात होण्यासारिखा नाहीं. त्याचप्रमाणें अद्वैत–ब्रह्माच्या ज्ञानानें अधिकाऱ्यास मोक्षनामक परमपुरुषार्थाची प्राप्ति होते, असें स्वतः श्रुति सांगत आहे. त्यामुळें श्रुतीचें अद्वैत–प्रतिपादनामध्येंच तात्पर्य आहे, असा निश्चय होतो. द्वैतामध्यें त्यांचें तात्पर्य आहे, असें ह्मणतां येणें शक्य नाहीं. कारण, द्वैतरूप भेद प्रत्यक्षादि सामान्य लौकिक प्रमाणांवरूनच सिद्ध आहे, व त्याचें ज्ञान आबालवृद्धांस असल्यामुळें व त्यांस त्याच्या योगानें कोणतेंही फल मिळत असल्याचें दिसत नसल्यामुळें भेद–ज्ञान कांहीं अलौकिक फल देत असेल अशी कल्पनाही करितां येत नाहीं. श्रुति तर "जो या सृष्टींत थोडासा तरी भेद पहातो त्याला संसाररूपी मोठें भय उत्पन्न होतें. म्हणजे तो संसारासारिख्या मोठ्या भयामध्यें पडतो" व "जो या सृष्टींत नाना ही भावना ठेवितो तो जन्ममरण–परंपरेंत पडतो" इत्यादि प्रकारें भेददृष्टि पुरुषास अनर्थ–प्राप्ति होते, असें स्पष्टपणें सांगत आहे. तसेंच "जो अन्य देवतेची उपासना, ही देवता भिन्न आहे व मी भिन्न आहें, असें समजून करितो तो कांहींएक जाणत नाहीं. पशु जसे मनुष्यांच्या उपयोगीं पडतात तसा तो देवांच्या उपयोगी पडतो" इत्यादि अर्थाच्या श्रुतीनें भेददर्शी पुरुषाची निंदा केली आहे. त्यामुळें श्रुतीचें तात्पर्य भेदामध्यें असणें शक्य नाहीं. शिवाय प्रत्यक्षसिद्ध भेदाचेंच जर श्रुति वर्णन करूं लागली तर तिच्याकडे अनुवादकत्व येऊन ती अप्रमाण ठरेल. कारण, प्रत्यक्षसिद्ध गोष्टीचें वर्णन करण्यास श्रुतीच कशास हवी? तें काम एकाद्या चतुर कवीनेंही केलें असतें. यावरून असें ठरलें कीं, अज्ञात व फलवान् अर्थाचें

प्रतिपादन करणारी श्रुति प्रबल आणि ज्ञात व निष्फल अर्थांचें प्रतिपादन करणारी श्रुति दुर्बल होय. व्यवहारामध्येंही प्रबल दुर्बलाचा बाध करीत असतो. त्यामुळें भेदप्रतिपादक श्रुतीशीं विरोध आल्यानें अद्वैत-प्रतिपादक श्रुति अन्य-अर्थ-पर आहे, असें ठरत नाहीं. तर अद्वैत-श्रुतीशीं विरोध आल्यामुळें भेदश्रुतीच अन्यार्थपर आहेत, असें ह्मणावें लागतें. सारांश याप्रमाणें ब्रह्म अद्वितीय आहे, असें सिद्ध करणारा तर्क करून "तें सद्वितीय आहे कीं अद्वितीय" या संशयाची निवृत्ति होते. आतां जीव व परमात्मा यांचें ऐक्य आहे कीं, ते भिन्न आहेत; या संशयाची निवृत्ति करणारा तर्क कसा करावा तें दाखवितों. परमात्मा जर जीवाहून भिन्न असता तर तो घटादिकांप्रमाणें अनात्मा आहे असें ठरलें असतें व त्यामुळें तो अनित्य झाला असता. कारण जीवात्म्याहून भिन्न असे जेवढे ह्मणून पदार्थ आहेत तेवढे सर्व अनात्मरूप आहेत. आतां परमात्मा मुळीं नाहींच ह्मणून ह्मणावें तर श्रुति, स्मृति, इतिहास, पुराण इत्यादिकांमध्यें त्याचें वारंवार वर्णन केलेलें आढळत असल्या-मुळें व त्याची सिद्धि अनुमानरूप युक्तीवरूनही होत असल्यामुळें त्याचा स्वीकार केलाच पाहिजे. कारण आस्तिक वाद्यांकरितां श्रुति, स्मृति इत्यादि प्रमाणें अति प्रबल आहेत व त्यांच्यावरून सिद्ध होणारी गोष्ट त्यांस नाकबूल करितां येत नाहीं. (परमात्म्याची सिद्धि करणारीं श्रुत्यादि वचनें येथें देऊं लागल्यास विस्तार फार होईल; यास्तव मी त्या भानगडींत पडत नाहीं. पण याविषयीं इतकें सांगून ठेवितों कीं, परमात्म्याची सिद्धि करणारीं श्रुत्यादिकांचीं हजारों वचनें प्रमाण आहेत व "ईश्वरसिद्धि" या नांवाच्या पुस्तकांत त्यांतील अनेकवचनांचा उल्लेख करीन. असो;) तात्पर्य परमात्मा जीवाहून भिन्न आहे असें ह्मटल्यास तो इतर अनात्म पदार्थांप्रमाणें अनित्य ठरतो व त्यामुळें आस्तिक वाद्यांस अनिष्ट असलेली गोष्ट प्राप्त होते. तर्क-वाद्यास अनिष्ट असलेल्या गोष्टीची प्राप्ति करणारा असतो, हें वर लक्षणांत सांगितलेंच आहे व त्यामुळें या तर्कावरून जीव व परमात्मा भिन्न आहेत कीं काय या संशयाची निवृत्ति होते. श्रुति, स्मृति इत्यादि प्रबल प्रमाणांवरून परमात्म्याची सिद्धि होते, असें वर सांगितलें आहे व त्यामुळें सांख्य, मीमांसक इत्यादि आस्तिक-अनीश्वर वाद्यांचें खंडन होतें. आतां परमात्मा सुखरूप आहे असें तर्कावरून कसें सिद्ध होतें तें सांगतों. उपाधिरहित परमात्मा जर आनंदरूप

नसता तर त्याची प्राप्ति हा पुरुषार्थ आहे, असें ह्मणतां आलें नसतें. कारण आनंदाच्या प्राप्तीसच पुरुषार्थ ह्मणत असतात आणि परमात्म्याच्या प्राप्तीस जर पुरुषार्थरूपच न मानलें तर "आत्मलाभाहून श्रेष्ठ असें कांहीं नाहीं; पुरुषाहून श्रेष्ठ असें कांहीं नाहीं; तीच परम सीमा आहे." इत्यादि श्रुतीशीं विरोध येणें, हें सर्व आस्तिकांस अनिष्ट आहे. यास्तव परमात्म्यास आनंदरूपच मानिलें पाहिजे. अशाप्रकारच्या तर्कानें परमात्मा आनंदरूप आहे कीं नाहीं या संशयाची निवृत्ति होते. परमात्मा चैतन्यरूप आहे ही गोष्ट कोणत्या तर्कावरून सिद्ध होते तें सांगतों. तो जर चैतन्यरूप नसता तर तो घटादि पदार्थांप्रमाणें जड आहे, असें ठरतें व त्यामुळें तो सूर्यचन्द्रादिकांसह सर्व जगाचा प्रकाशक आहे, असें मुळींच ह्मणतां आलें नसतें. आतां—तो जगाचा प्रकाशकच नव्हे—ह्मणून ह्मणाल तर "त्याच्या प्रकाशानें हें सर्व प्रकाशमान होतें; तें निर्मल तेजच चंद्र-सूर्यादि सर्व ज्योतींची ज्योति आहे." इत्यादि अर्थाच्या श्रुतींशीं विरोध येईल व तो तर इष्ट नाहीं. तस्मात् आत्म्यास चैतन्यरूपच मानिलें पाहिजे. या तर्काच्या योगानें "आत्मा चैतन्यरूप आहे कीं नाहीं;" या संशयाची निवृत्ति होते. परमात्मा सगुण आहे कीं निर्गुण, असा संशय आला असतां—जर तो निर्गुण नसता ह्मणजे सगुण असता तर "तो स्थूलही नव्हे, सूक्ष्मही नव्हे; दीर्घही नव्हे व ऱ्हस्वही नव्हे" इत्यादि सर्व विशेषांचा निषेध करणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध आला असता व त्यामुळें त्या अप्रमाण ठरत्या. पण तें अनिष्ट आहे. यास्तव परमात्म्यास निर्गुणच मानिलें पाहिजे,-इत्यादि तर्कानें त्याची निवृत्ति करावी.

आतां जीवविषयक संशयांची निवृत्ति कशी होते तें सांगितलें पाहिजे. त्वंपदाचा अर्थ असा जो आत्मा तो आनंदरूप आहे कीं नाहीं ? असा संशय आला असतां तो जर आनंदरूप नसता तर कोणताही जीव स्वार्थाकरितां प्रवृत्त झाला नसता. पण सर्व प्राण्यांची प्रवृत्ति स्वार्थाकरितां होत असते, असें आढळतें. शिवाय याज्ञवल्क्यमुनींनीं आपल्या मैत्रेयीनामक स्त्रीस "अगे मैत्रेयि, पतीच्या सुखाकरितां स्त्रीस पति प्रिय होत नसतो तर तो तिला आपल्या सुखाकरितां प्रिय होत असतो." इत्यादि अनेक प्रकारें, प्राण्यास सर्व पदार्थ स्वतःच्या सुखाकरितां प्रिय होत असतात, असें सांगितलें आहे. त्यावरून आत्मा सुखरूप आहे, असें ठरतें. त्यावाचून या स्वार्थी

प्रवृत्तीची व्यवस्था लागत नाहीं. आत्मा स्वतः आनंदरूप असल्यामुळेंच त्याच्याकरितां इतर पदार्थांची आवश्यकता वाटते व तो जर तसा नसता तर दुसरा जो कोणी आनंदरूप असता त्याच्याकरितां त्यांची प्रवृत्ति झाली असती. (कारण सर्व प्रयास आनंदाकरितां आहेत. असा याचा भावार्थ.) अशा-प्रकारच्या तर्कावरून आत्मा आनंदरूप आहे कीं नाहीं या संशयाची निवृत्ति होते. आत्मा चैतन्यरूप आहे कीं नाहीं असा संशय आला असतां-तो जर चैतन्यरूप नसता तर दुसऱ्या पदार्थांप्रमाणें जड व साव-यव होता व त्यामुळें तो अनात्मा आहे, असें ठरतें. कारण जो जो पदार्थ जड व सावयव असतो तो तो आत्मा नसतो, असें आपण पहातों. आत्म्यास अनात्मा समजणें किंवा तो तसा आहे, असें युक्तीनें सिद्ध होणें; हें अनिष्ट आहे. शिवाय तो चैतन्यरूप नाहीं, असें ह्मटल्यास-"हा स्वयंप्रकाश आत्मा हृदयामध्यें असतो. हा पुरुष स्वयंप्रकाश आहे. ज्याप्रमाणें आदित्यगत तेज संपूर्ण जगास प्रकाशित करितें त्याप्रमाणें क्षेत्री संपूर्ण क्षेत्रास प्रकाशित करितो." इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनांशीं विरोध येतो व असें होणेंही अनिष्ट आहे. तस्मात् आत्मा चैतन्यरूप आहे, असेंच मानिलें पाहिजे.-या तर्का-वरून त्या संशयाची निवृत्ति होते. जीवात्मा कर्ता आहे कीं अकर्ता, या संशयाची निवृत्ति-तो जर कर्ता असता तर तो विकारी ह्मणजे परिणामी व त्यामुळेंच अनित्य आहे, असें ठरतें व तो अनित्य आहे, असें मानिल्यास "आत्मा अविनाशी आहे" "देही नित्य अवध्य आहे" इत्यादि श्रुति-स्मृतिवचनांशीं विरोध येतो. तस्मात् त्यास अकर्ताच मानिलें पाहिजे.-अशा प्रकारच्या तर्कानें होते. आतां केवल ज्ञान मोक्षाचें साधन आहे कीं कर्म-मिश्रित-कर्मसमुच्चित-ज्ञान मोक्षाचें साधन आहे, असा संशय आला असतां, त्याची निवृत्ति कशी होते तें सांगतों. कर्ममिश्रित ज्ञान मोक्षाचें साधन आहे, असें जर मानिलें तर स्वर्गादिकांप्रमाणें मोक्षही कर्मजन्य व त्यामुळेंच अनित्य आहे, असें होईल. मोक्ष अनित्य आहे, असें ठरल्यास मुक्त झालेले पुरुषही पुनरपि संसारामध्यें येतील व तसें झाल्यास "तो पुनरपि संसारचक्रांत पडत नाहीं;" "जेथें गेलेले पुरुष पुनरपि परत येत नाहींत, तें माझें परम धाम आहे" इत्यादि श्रुतिस्मृतींशीं विरोध येईल. त्याचप्रमाणें केवल ज्ञानाच्या योगानेंच मोक्षप्राप्ति होते असें सांगणाऱ्या श्रुतीही मिथ्या ठरतील. स्तास

अशा प्रकारची अनिष्ट प्राप्ति होत असल्यामुळें कर्ममिश्रित ज्ञान मोक्षाचें साधन आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. तर "मी ब्रह्म" असें अभेद ज्ञानच मोक्षाचें साधन आहे. असो; अशा प्रकारच्या तर्कांच्या योगानें आत्म्याविषयींच्या सर्व संशयांचें निरसन होतें. या तर्कांसच मनन ह्मणतात. हें शारीरकाच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या अध्ययनानें सिद्ध होतें.

अयथार्थ अनुभव संशय व निश्चय असा दोन प्रकारचा आहे; असें वर सांगितलें व त्यांतील संशयाचें येथवर निरूपण केलें; आतां निश्चयाचें निरूपण करितों. "संशयविरोधि ज्ञानं निश्चयः" पूर्वोक्त संशयाच्या विरुद्ध जें ज्ञान असतें त्यास निश्चय ह्मणतात. आपणांस ज्याच्याविषयीं निश्चय असतो त्याच्याच विषयीं संशय कधीं येत नाहीं. त्यावरूनही संशय व निश्चय एकमेकांच्या विरुद्ध आहेत, असें ठरतें. पण हा निश्चयही यथार्थ व अयथार्थ असा दोन प्रकारचा आहे. "अविसंवादि ज्ञानं यथार्थनिश्चयः" अविसंवादि ज्ञानासच यथार्थ निश्चय ह्मणतात. अविसंवादी ह्मणजे सफल अर्थात् ज्या ज्ञानाच्या योगानें प्रवृत्त झालेल्या पुरुषास ज्ञानाच्या विषयरूप फलाची प्राप्ति होते, तें अविसंवादी ज्ञान व यथार्थ निश्चय होय. या यथार्थ निश्चयासच दुसऱ्या परिच्छेदांत प्रमा व या तिसऱ्या परिच्छेदांत यथार्थ स्मृति, असें ह्मटलें आहे. सारांश यथार्थ अनुभव व यथार्थ स्मृति यांसच यथार्थ निश्चय ह्मणतात. "विसंवादिज्ञानं अयथार्थनिश्चयः" विसंवादी ज्ञानास अयथार्थ निश्चय ह्मणतात. विसंवादी ह्मणजे फलरहित. ज्या वस्तूच्या ज्ञानानें प्रवृत्त झालेल्या पुरुषास ज्ञानविषयीभूत वस्तूची प्राप्ति होत नाहीं तें विसंवादि ज्ञान किंवा अयथार्थ निश्चय होय. हा अयथार्थ निश्चय–तर्क व विपर्यय असा दोन प्रकारचा आहे. तर्काचें लक्षण व उदाहरणें नुकतींच वर दिलीं आहेत. अग्नि व धूम या दोन्ही पदार्थांनीं युक्त असलेल्या पर्वतावर जर अग्नि नसता तर धूमही नसावयास पाहिजे होता, असा अग्नीच्या व धूमाच्या अभावास विषय करणारा तर्क अयथार्थ आहे, हें उघड होय.

आतां विपर्ययाचें वर्णन करितों–"**मिथ्याज्ञानं विपर्ययः ।**" मिथ्याज्ञानास विपर्यय ह्मणतात. शिंपीच्या ठायीं "हें रुपें" असें व रज्जूच्या ठायीं "हा सर्प" असें ज्ञान झाल्यास तें मिथ्या असल्यामुळें विपर्ययरूप होय. पण याविषयीं अशी एक शंका येते कीं–अशा प्रकारच्या ज्ञानामध्यें

मिथ्यापणा कसा असतो किंवा मिथात्व कशास ह्मणतात ? बाध्यत्वास मिथ्यात्व ह्मणतात कीं, निर्विषयत्वास मिथ्यात्व ह्मणतात ? कोणतेंही ज्ञान आपल्या स्वरूपानें बाधित होत नाहीं, असा अनुभव आहे. त्यामुळें भ्रामक ज्ञानांतील मिथ्यात्व ह्मणजे बाध्यत्व असें ह्मणतां येणार नाहीं. तसेंच कोणतेंही ज्ञान निर्विषय नसतें. ह्मणजे प्रत्येक ज्ञानास विषय असतोच. तेव्हां तें निर्विषय असतें असेंही ह्मणतां येत नाहीं. ही शंका बरोबर नाहीं. कारण "अतस्मिंस्तद्बुद्धिः मिथ्याज्ञानं" एकाद्या पदार्थानें युक्त नसलेल्या पदार्थामध्यें त्या पदार्थाची बुद्धि होणें हेंच मिथ्याज्ञान होय. जसें—"रुपें या पदार्थानें युक्त नसलेल्या शिंपीमध्यें 'हें रुपें' अशी त्याची बुद्धि होणें हें मिथ्याज्ञान होय. ज्ञानाचा स्वरूपतः बाध होत नाहीं, हें तुमचें ह्मणणें खरें आहे; पण त्याच्या विषयाचा बाध झाला असतां तो ज्ञानाचाच बाध आहे, असें समजतात. त्यामुळें बाध्यत्व हाच मिथ्याज्ञानांतील मिथ्यापणा होय. असो; हा विपर्ययरूप भ्रम निरुपाधिक व सोपाधिक असा दोन प्रकारचा आहे. जो भ्रम अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें निवृत्त होतो तो निरुपाधिक व अधिष्ठानाच्या ज्ञानानेंही ज्याची निवृत्ति होत नाहीं तो सोपाधिक भ्रम होय. निरुपाधिक भ्रमाचे बाह्य व आंतर असे दोन प्रकार आहेत. शिंप, दोरी इत्यादि बाह्य पदार्थांचे ठायीं "हें रुपें" "हा सर्प" इत्यादि प्रकारचा जो भ्रम होतो तो बाह्य निरुपाधिक भ्रम; व "मी अज्ञानी आहें; मी ब्रह्मास जाणत नाहीं." इत्यादि प्रकारचा जो भ्रम आहे तो आंतर निरुपाधिक भ्रम होय. कारण शिंप, रज्जु इत्यादि बाह्य अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें "हें रुपें; हा सर्प" इत्यादि भ्रमज्ञानाची निवृत्ति होते व आत्मरूप आंतर अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें "मी अज्ञ आहें" इत्यादि ज्ञानाची निवृत्ति होते; आणि त्यामुळें त्याच्या ठायीं पूर्वोक्त निरुपाधिक भ्रम—ज्ञानाचें लक्षण संभवतें. दुसऱ्या सोपाधिक भ्रम—ज्ञानाचेही बाह्य व आंतर असे दोन प्रकार आहेत. लाल रंगानें रहित असलेल्या स्फटिकामध्यें,—लाल जासवंदीच्या फुलाचें सांनिध्य झालें असतां, लाली दिसते व "हा स्फटिक लाल आहे" असा भ्रम होतो. या भ्रमास बाह्य सोपाधिक भ्रम ह्मणावें. कारण स्फटिक पांढरा आहे; लाल नाहीं; असें अधिष्ठानाचें जरी ज्ञान झालें तरी जासवंदीचें फूल त्याच्याजवळ असे पर्यंत त्याची लाली नाहींशी होत नाहीं

व फूल आणि स्फटिक बाह्य पदार्थ आहेत. यास्तव असल्या भ्रमज्ञानास बाह्य-सोपाधिक भ्रमज्ञान ह्मणावें. त्याचप्रमाणें तत्त्ववेत्त्या पुरुषास आकाशादि बाह्यप्रपंचाचा अनुभव येत असतो व तोही बाह्य सोपाधिक भ्रम होय. पण- स्फटिक लाल आहे, या भ्रमामध्यें जासवंदीचें फूल ही उपाधि जशी विद्यमान असलेली दिसते तशी प्रपंचभ्रमामध्यें कोणतीही उपाधि विद्यमान आहे, असें दिसत नाहीं. त्यामुळें " स्फटिक लाल आहे " या भ्रमज्ञानास सोपाधिकत्व जसें संभवतें तसें तत्त्वज्ञान्यास बाह्यप्रपंचाचा जो भ्रामक अनुभव येत असतो त्यास सोपाधिकत्व संभवत नाहीं.-असें कदाचित् कोणास वाटेल ह्मणून त्याची उपाधि कोणती आहे, तें सांगितलें पाहिजे. तत्त्वज्ञानी पुरुषास प्रपंचाचा जो भ्रामक अनुभव येत असतो त्यामध्यें प्रारब्धकर्मासह विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञान हीच उपाधि असते. कारण " मी ब्रह्म आहें " अशा रीतीनें अधिष्ठान-ब्रह्माचें ज्ञान झालें असतां आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति जरी होत असली तरी विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञानाच्या योगानें प्रारब्ध कर्म क्षीण होईतों तत्त्ववेत्त्या पुरुषास आकाशादि प्रपंचाचा साक्षात्कार होतो. त्यामुळें " स्फटिक लाल आहे " या भ्रमाप्रमाणें प्रपंचभ्रमही सोपाधिकच होय. " मी कर्ता आहें; मी भोक्ता आहें " इत्यादि प्रकारची जी प्रतीति येत असतें तेंच आंतर सोपाधिक भ्रम होय. या भ्रमांत बुद्धि हीच आंतर-उपाधि आहे. कारण आत्मा वस्तुतः असंग व निर्विकार आहे. तेव्हां त्याच्या ठायीं कर्तृत्व भोक्तृत्व इत्यादि धर्म स्वभावतः असूं शकत नाहींत. यास्तव वस्तुतः बुद्धीच्या ठायीं असणारे ते धर्म अविवेकानें आत्म्याच्या ठायीं आरोपिले जातात. आणि खरा प्रकार असा असल्यामुळें " मी कर्ता, मी भोक्ता " इत्यादि प्रतीति सोपाधिक विपर्ययरूप आहे, असें निःसंशय ठरतें. त्याचप्रमाणें स्वप्नामध्यें जे अनेक पदार्थ दिसतात तेही भ्रमरूप असल्यामुळें त्यांचें ज्ञानही सोपाधिक आंतर-भ्रमच होय. त्यास स्मृतिज्ञान असें ह्मणतां येत नाहीं. कारण तें स्मरणरूप जर असतें तर " तो रथ " अशी प्रतीति आली असती. पण तसें होत नाहीं. तर " हा रथ " अशी प्रत्यक्ष प्रतीति स्वप्नामध्यें येते. स्मृतीचा विषय प्रत्यक्ष नसतो हें आबालवृद्धांस ठाऊक आहे. नैयायिक स्वप्न हें-अयथार्थ स्मरण आहे-असें मानीत असतात. पण तें त्यांचें मानणें युक्तिशून्य व त्यामुळेंच असंगत आहे. आतां या आमच्या ह्मणण्यावर नैयायिकां-

करून कदाचित् अशी शंका घेण्यांत येईल कीं—स्वप्नज्ञानास स्मृतिरूप न मानिल्यास ह्मणजे तें अनुभवरूप आहे, असें मानिल्यास स्वप्नांतील पदार्थ त्या अवस्थेंत उत्पन्न होतात, असेंही मानावें लागेल. पण त्यांची उत्पत्ति तेथें होऊं शकत नाहीं. कारण जाग्रत्-अवस्थेमध्यें रथादि पदार्थांची उत्पत्ति होण्यास जेवढा काल व जेवढें स्थल लागतें तेवढा काल व स्थल स्वप्नामध्यें असत नाहीं. तसेंच स्वप्नामध्यें भासणाऱ्या पदार्थांच्या उत्पत्तीची जी योग्य सामग्री तीही तेथें नसते. कारण सामग्रीवाचून कोणत्याही कार्याची उत्पत्ति होणें शक्य नाहीं. तस्मात् स्वप्नांमध्यें भासणारें पदार्थ नवीन उत्पन्न होतात असें ह्मणतां येत नसल्यामुळें स्वप्नांतील ज्ञान स्मृतिरूप आहे, असेंच ह्मणावें लागतें. आतां 'तो रथ' असें ज्ञान होण्याच्या ऐवजी 'हा रथ' असें जें ज्ञान होत असतें तें निद्रारूपी दोषामुळें होय. व ह्मणूनच तें भ्रमज्ञान आहे, असें आह्मीं ह्मणतों.

या पूर्व पक्षाचें समाधान असें—बाजारामध्यें असलेल्या व्यावहारिक रुप्याच्या उत्पत्तीची जी सामग्री असते तीच प्रातिभासिक रुप्याच्या उत्पत्तीचीही असते, असें नाहीं. तर प्रातिभासिक रुप्याची सामग्री व्यावहारिक रुप्याच्या सामग्रीहून नियमानें विलक्षण असते. त्याच न्यायानें जाग्रत्-अवस्थेंतील रथादि विषयांच्या उत्पत्तीची जी सामग्री असते तिच्याहून भिन्न सामग्री स्वप्नांतील रथादि विषयांच्या उत्पत्तीस कारण होते. ती कशी ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों—जाग्रत् अवस्थेंत सुखदुःखादि भोग देणारीं जीं पुण्यपापें असतात त्यांचा क्षय झाला असतां; स्वप्नांतील सुखदुःखादि भोग देणारीं पुण्यपापरूप कर्में उद्भवली असतां व चक्षुरादिक ह्मणजे नेत्रादिक इंद्रियांचा लय झाला असतां; जाग्रत्-अवस्थेंतील रथादि विषयांची संस्काररूप वासना व इंद्रियांची संस्काररूप वासना यांच्या आश्रयभूत व निद्रारूपी दोषयुक्त असें जें अंतःकरण तेंच स्वप्नामध्यें विषयाकार व इंद्रियाकार परिणामास प्राप्त होतें. (ह्मणजे विषयवासना व इंद्रियवासना यांचा आश्रय असें जें अंतःकरण तेंच निद्रा या दोषानें युक्त झालें असतां जाग्रत् अवस्थेंत पाहिलेल्या विषयांच्या आकाराचें व त्या विषयांस पाहणाऱ्या इंद्रियांच्या आकाराचें होतें.) रथादि विषयांचें ग्रहण करणारी जी वृत्ति तीही तेंच होतें. सारांश जाग्रतींत जसे विषय, इंद्रियें, अंतःकरण इत्यादि

पदार्थ अवश्य असतात तसे ते स्वप्नामध्यें अवश्य नसतात. ह्मणजेच जाग्र-तींतील पदार्थांच्या सामग्रीहून स्वाप्निक पदार्थांची सामग्री भिन्न आहे. आतां जाग्रत्–अवस्थेप्रमाणें स्वप्नामध्येंही प्रमाता, प्रमाण व प्रमेय यांचा व्यवहार होत असल्यामुळें त्यांतील पदार्थांस प्रातिभासिक ह्मणतां येत नाहीं, ह्मणून ह्मणाल; तर तें बरोबर नाहीं. कारण जाग्रत्–अवस्थेंतील पदार्थ, भूतांचीं कार्यें असल्यामुळें, दीर्घ कालपर्यंत रहाणारे असतात व स्वप्नांतील पदार्थ वासनाविशिष्ट अंतःकरणाचे परिणाम असल्यामुळें वासनामय आहेत. आणि असा प्रकार असल्यामुळेंच ते अल्पकालपर्यंत रहातात. अर्थात् स्वाप्न पदार्थ जाग्रत्–पदार्थांहून विलक्षण आहेत व त्यामुळेंच ते प्रातिभासिक होत. शिंपीच्या ठायीं रुप्याचें ज्ञान जसें दोषांमुळें होतें तसेंच स्वप्नांतील पदार्थांचें ज्ञानही निद्रारूपी दोषांमुळें होत असतें. तेव्हां तें भ्रामक आहे ही गोष्टही निर्विवाद आहे. आतां कोणी ह्मणेल कीं, जाग्रतींत सूर्यादि ज्योतींच्या प्रकाशासह नेत्रादि इंद्रियें विद्यमान असतात व त्यामुळें तीं रूपादि विषयांचें ग्रहण करितात. पण स्वप्नामध्यें इन्द्रियादिकांचा अभाव असतो. तेव्हां रूपादि विषयांचा तेथें अनुभव कसा येणार ? पण या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे कीं, स्वप्नामध्यें वासनाविशिष्ट अंतःकरण विषय, इन्द्रियें इत्यादिरूपानें परिणाम पावतें, हें वर सांगितलेंच आहे. त्या अंतः-करणरूपी उपाधीनें युक्त असलेलें साक्षिचैतन्य स्वप्नांतील पदार्थांस प्रकाशित करितें व तें साक्षिचैतन्य स्वयंप्रकाश असल्यामुळें एका दिव्याच्या ज्योतीस पहावयास दुसऱ्या ज्योतीची जशी आवश्यकता नसते तशी या साक्षीच्या ज्ञानासही दुसऱ्या ज्योतीची आवश्यकता नसते. पण यावर कोणी ह्मणेल कीं, स्वप्नांतील साक्षीचा स्वप्रकाशपणा जाणतां येण्यासारिखा नाहीं. कारण अनेक श्रुति व स्मृति आत्मा सर्व जगाचा प्रकाशक आहे व त्यास सूर्य, चंद्र, तारा इत्यादिकांतील कोणीही प्रकाशित करीत नाहीं, असें सांगत असल्यामुळें इत-रांस प्रकाशित करणें व स्वतः दुसऱ्या कोणाकडून प्रकाशित न होणें हाच त्याचा स्वप्रकाशपणा आहे, असें ठरतें व त्यावरून त्याचें स्वयंप्रकाशत्व जाग्र-तींत अनुभवास येतें. पण तसेंच तें स्वप्नामध्यें सुविज्ञेय आहे, असें म्हणवत नाहीं. या शंकेचें समाधान असें—विवेकी पुरुषास जाग्रत्–अवस्थेंतील

आत्म्याचा स्वयंप्रकाशपणा सहज कळण्यासारिखा आहे हें जरी खरें आहे, तरी अविवेकी पुरुषास तो सहज कळत नाहीं. कारण, जाग्रतीमध्यें सूर्य किंवा चंद्र किंवा अग्नि किंवा वाणी यांच्या सहायानें चैतन्यरूप आत्म्याचा, पदार्थांस प्रकाशित करणें, हा व्यवहार चालत असल्यामुळें अविवेक्यांस साक्षी स्वयंप्रकाश आहे, असें कळत नाहीं. पण स्वप्नामध्यें जे पदार्थ प्रकाशित होतात त्यांचा प्रकाशक कोण? असा विचार पडला असतां सूर्यादि व्यावहारिक ज्योतींचा त्या वेळीं लय झालेला असल्यामुळें, व पदार्थांचा व्यवहार ज्योतीवांचून होणें शक्य नसल्यामुळें, हा साक्षीच त्यांचा प्रकाशक आहे, असा निर्णय सामान्य मनुष्यासही करितां येतो. कारण या साक्षीवाचून स्वप्नामध्यें दुसरा कोणी प्रकाशक पदार्थच रहात नाहीं. स्वप्नामध्यें अंतःकरण असतें हें खरें; पण तें स्वतः विषयाकार झालेलें असल्यामुळें त्याला आपलाच प्रकाश करण्याचें सामर्थ्य नसतें. स्वप्नांत अंतःकरणाप्रमाणें अज्ञानही असतें; पण तें स्वतः तमोरूप असल्यामुळें प्रकाशाच्या विरोधी व त्यामुळेंच पदार्थांचा प्रकाश करण्यास असमर्थ असतें. तात्पर्य जाग्रतीपेक्षां स्वप्नामध्येंच साक्षी स्वयंप्रकाश आहे, हें सहज व सर्वांस समजण्यासारिखें आहे. आणि असा प्रकार असल्यामुळेंच बृहदारण्यकामध्यें "या स्वप्न-अवस्थेमध्यें आत्मा स्वयंप्रकाश होतो" असें ह्मटलें आहे. साक्षीचें लक्षण दुसऱ्या परिच्छेदांत सांगितलें आहे. यास्तव तें येथें पुनः सांगत नाहीं. स्वयंप्रकाशत्वाचें मात्र येथें सांगतों. "**चैतन्याविषयत्वं स्वप्रकाशत्वं**" इंद्रियजन्य वृत्तीमध्यें प्रतिबिंबित झालेलें जें चैतन्य त्यास फलचैतन्य असें ह्मणतात. या फलचैतन्याचा विषय न होणें यासच स्वयंप्रकाश ह्मणावें. साक्षिचैतन्य फलचैतन्याचा विषय होत नाहीं व त्यामुळें तें स्वयंप्रकाश आहे. किंवा "अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वं" असें स्वप्रकाशत्वाचें लक्षण करावें. याचा सारार्थ असा—जें फलचैतन्याचा विषय होत नसूनही अपरोक्ष व्यवहारास योग्य असतें तें स्वयंप्रकाश होय. येथें अपरोक्ष व्यवहार या शब्दांचा अर्थ—प्रमाणजन्य वृत्ति—असा समजावा. अशाप्रकारच्या अपरोक्ष व्यवहारास योग्य असे जे घटादि पदार्थ आहेत त्यांच्या ठायीं या लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्मणून "अवेद्यत्वे सति" असें लक्षणांत ह्मणून ठेविलें आहे. घटादि पदार्थ वेद्य आहेत. ह्मणजे फलचैतन्याचे ते विषय

१८—५८५—२०००

होतात. धर्म व अधर्म अवेद्य आहेत, यास्तव त्यांच्या ठायीं या लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्मणून " अपरोक्ष-व्यवहारयोग्य " असें लक्षणांत ह्मटलें आहे. धर्म व अधर्म अपरोक्ष व्यवहारांच्या योग्य नसल्यामुळें स्वयंप्रकाशत्वाच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाहीं. आतां स्वप्नांतील पदार्थ साक्षिभास्य आहेत, असें जरी ह्मटलें तरी त्यांतील पदार्थ नवीन उत्पन्न होतात याविषयीं काय प्रमाण आहे ? ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. बृहदारण्यकामध्यें— स्वप्नांत रथ नसतात, मार्ग नसतो किंवा कांहीं नसतें. पण पुरुष रथ, घोडे, मार्ग इत्यादि सर्वांस उत्पन्न करितो.—अशा अर्थाची श्रुति आहे व ती स्वप्रामध्यें जाग्रतींतील रथादिकांचा अभाव असतो व ते तेथें नवीन उत्पन्न होतात असें सांगते. स्वप्नामध्यें नवीन उत्पन्न होणारे ते रथादिक पदार्थ प्रातिभासिक असतात हें वर सांगितलेंच आहे. असो; याप्रमाणें स्वाप्निक पदार्थांस विषय करणारें ज्ञान अनुभव आहे, स्मृति नव्हे.

शंका—पण तुमच्या या सांगण्यावरून आमचें अजून समाधान होत नाहीं. कारण स्वप्नज्ञानास अनुभवरूप जर मानिलें तर त्याच्या रथादि विषयांची जाग्रतीमध्येंही अनुवृत्ति व्हावयास पाहिजे. कारण जे पदार्थ ज्या अधिष्ठानामध्यें कल्पित असतात त्या अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें त्यांची निवृत्ति होते, असा अनुभव आहे, स्वप्नांतील पदार्थ ब्रह्मचैतन्यामध्यें कल्पित आहेत. यास्तव त्या ब्रह्मचैतन्याचा साक्षात्कार झाला असतांच स्वाप्निक पदार्थांची निवृत्ति होणें शक्य आहे. पण सामान्य पुरुषास ब्रह्मसाक्षात्कार झालेला नसतो. यास्तव स्वप्नांत पाहिलेल्या पदार्थांची जाग्रतींत अनुवृत्ति व्हावयास पाहिजे. पण तसें होत नाहीं. यास्तव स्वप्नज्ञानास अनुभव ज्ञान न समजतां स्मृतिज्ञान समजणेंच युक्त होय.

समाधान—कार्याचा नाश दोन प्रकारचा आहे. एक बाध व दुसरा लय. अधिष्ठानाच्या वास्तविक स्वरूपाचा साक्षात्कार झाला असतां कार्याचा उपादान कारणासह जो नाश होतो त्यास बाध ह्मणतात व कार्याचें उपादान कारण विद्यमान असतांनाच कार्याचा जो केवल तिरोभाव होतो त्यास लय ह्मणतात. स्वप्नांतील पदार्थ अंतःकरण व अज्ञान यांच्या द्वारा शुद्ध चैतन्याचे ठायीं आरोपित केलेले असतात. पण त्या शुद्ध चैतन्याचा साक्षात्कार सामान्य पुरुषास जाग्रतींत होत नाहीं. तेव्हां शिंपीवर

भासणाऱ्या रुप्याप्रमाणें स्वप्नांतील पदार्थांचा बाध होतो, असें ह्मणतां येत नाहीं. वर सांगितल्याप्रमाणें स्वप्न हा सोपाधिक भ्रम आहे ही गोष्ट तर सिद्ध आहे. यास्तव जासवंदीचें फूल ही उपाधि निवृत्त झाली असतां ह्मणजे तें फूल स्फटिकापासून दूर केलें असतां स्फटिक लाल आहे या भ्रमाची जशी निवृत्ति होते त्याप्रमाणें उपाधि निवृत्त झाली असतां स्वप्नपदार्थांचीही निवृत्ति होऊं शकते आणि त्यामुळें जाग्रत्–अवस्थेंत स्वाप्न पदार्थांची अनुवृत्ति संभवत नाहीं. जाग्रत्–संस्कार, स्वप्नांत भोग देणारीं कर्में व निद्रा—दोष यांनीं युक्त असलेलें अंतःकरणच स्वप्नाची उपाधि आहे. त्या उपाधीची निवृत्ति झाली असतां स्वाप्निक पदार्थांचीही निवृत्ति होते. जाग्रत्कालींही तें अंतःकरण स्वरूपतः विद्यमान आहे हें खरें; पण तें त्यावेळीं स्वप्नभोगप्रद कर्म व निद्रा यांनीं युक्त नाहीं; हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. जो पदार्थ आपल्यामध्यें असलेला धर्म आपल्याशीं संबंध ठेवणाऱ्या दुसऱ्या पदार्थाचे ठायीं आरोपित करितो त्यास उपाधि ह्मणावें. जसें जासवंदीचें फूल आपल्यामध्यें असलेली लाली स्वसंबद्ध स्फटिकामध्यें आरोपित करितें व त्यामुळें तें फूल त्याची उपाधि होय. अंतःकरण कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादि धर्मांस आपल्या संबंधी आत्म्याचे ठायीं आरोपित करितें. यास्तव तेंही आत्म्याची उपाधि आहे. सारांश याप्रमाणें स्वप्नज्ञानास सोपाधिक भ्रम असें ह्मणतां येतें व त्यामुळें तें अनुभवरूप आहे.

याविषयीं कित्येक ग्रंथकार असें ह्मणतात कीं स्वप्नरूप अध्यास हा सोपाधिक भ्रम नव्हे; तर शिंपीच्या ठायीं भासणाऱ्या रुप्याप्रमाणें निरुपाधिक भ्रम आहे. पण या त्यांच्या ह्मणण्यावरही वादी अशी शंका घेतो कीं, स्वप्नाध्यासास निरुपाधिक भ्रम मानिल्यास स्वप्नांतील पदार्थांची जाग्रतींत अनुवृत्ति होते, असेंही मानावें लागेल. कारण निरुपाधिक भ्रमज्ञानाची अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें निवृत्ति होते, असा नियम आहे. स्वप्नभ्रमाचें अधिष्ठान ब्रह्मचैतन्य आहे. त्याचा साक्षात्कार सामान्य मनुष्यास जाग्रतींत होत नाहीं. तेव्हां स्वाप्नपदार्थांची अनुवृत्ति जाग्रतींतही व्हावयास पाहिजे. ह्मणजे अधिष्ठानाचें ज्ञान होईतों त्यांची निवृत्ति होणें शक्य नसल्यामुळें ब्रह्मचैतन्यरूप अधिष्ठानाचें ज्ञान जेथें नाहीं अशा जाग्रतींतही त्याचा अनुभव यावयास पाहिजे. या शंकेचें समाधान ते असें करितात–रुप्याच्या भ्रमाचें अधि-

ष्ठान जी शुक्ति (शिंप) तिचा साक्षात्कार न झाल्यामुळें रुप्याच्या भ्रमाचें उपादानकारण जें अज्ञान तें विद्यमान असतांनाही दंड, कागद, लेखणी, पुस्तक इत्यादि अन्य पदार्थांच्या ज्ञानानें त्या रुप्याच्या भ्रमाची विस्मरणरूप निवृत्ति होते, असें आपण पहातों. तस्मात् स्वप्न निरुपाधिक भ्रम आहे, असें जरी मानिलें तरी त्यांतील पदार्थांची अनुवृत्ति जाग्रतींत झालीच पाहिजे, असें ह्मणतां येत नाहीं. पण स्वप्न निरुपाधिक भ्रम आहे, असें मानिल्यास आणखीं एक शंका येते. ती अशी—ब्रह्मवेत्त्यास स्वाप्नपदार्थांचें अधिष्ठान जें ब्रह्म त्याचा साक्षात्कार झालेला असल्यामुळें त्यास स्वप्न भ्रम होतां कामा नये. या शंकेचें समाधान असें—ब्रह्मवेत्त्यास ब्रह्मसाक्षात्कार झालेला असतो व त्यामुळें त्याच्या अज्ञानाची निवृत्ति होते, हें खरें. पण त्याच्या प्रारब्धकर्मांचा नाश होईतों अज्ञानाचें कार्य असें जें अंतःकरण तें रहात असल्यामुळें व पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें तेंच स्वप्नभ्रमाचें साक्षात् उपादान कारण असल्यामुळें प्रारब्धाचा क्षय होईतों त्या ब्रह्मवेत्त्यासही स्वप्नभ्रम होऊं शकतो. आतां ब्रह्मसाक्षात्काराच्या योगानें अज्ञाननिवृत्ति झाल्यामुळें त्यास स्वप्नभ्रम होतां कामां नये ह्मणून जर ह्मणाल तर जाग्रतींतही त्यास शब्दादि विषयांचा अनुभव होत नाहीं, किंवा होणार नाहीं, असें ह्मणावें लागेल. पण तें अनिष्ट व अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. तस्मात् तत्त्ववेत्त्या पुरुषासही स्वप्नभ्रम होतो, असें मानिलें पाहिजे. आतां एवढें मात्र खरें कीं, तो तत्त्ववेत्ता पुरुष अज्ञानी पुरुषाप्रमाणें कोणताच व्यवहार आपल्या ठिकाणीं मानीत नाहीं. असो; हा भ्रमरूप विपर्यय अंतःकरणाच्या वृत्तिरूप व अविद्येच्या वृत्तिरूप असा दोन प्रकारचा आहे. स्वप्नांतील पदार्थांचें ज्ञान, मनोराज्य, मेलेल्या पुत्रादिकांचें साक्षात् दर्शन इत्यादि भ्रम अंतःकरणाच्या वृत्तिरूप आहेत व शिंपीच्या ठायीं रुप्याचें ज्ञान, दोरीच्या ठायीं सर्पाचें ज्ञान इत्यादि भ्रम अविद्येच्या वृत्तिरूप आहेत. या न्यायानें पूर्वोक्त संशयही अविद्यावृत्तिरूप आहेत, असें ह्मटलें पाहिजे.

येथवर विपर्ययाचें निरूपण झालें. आतां त्याच्या निवृत्तीचा उपाय सांगतो. "मी अज्ञ आहें" इत्यादि निरुपाधिक विपर्ययाची निवृत्ति निदिध्यासनानें होते व सोपाधिक विपर्यय, त्या त्या उपाधीची निवृत्ति झाली असतां, निवृत्त होतो. विपरीत भावनारूप विपर्ययाची निवृत्ति करणारें जें निदिध्या-

सन आहे त्याचें स्वरूप दुसऱ्या परिच्छेदांत सांगितलेंच आहे. शारीर-मीमांसेच्या तिसऱ्या अध्यायाचें पठण केल्यानें तें सिद्ध होतें. याप्रमाणें श्रवणाच्या योगानें प्रमाणगत असंभावना निवृत्त झाली असतां, मननाच्या योगानें प्रमेयगत असंभावना निवृत्त झाली असतां व निदिध्यासनाच्या योगानें विपरीत भावना निवृत्त झाली असतां अधिकारी पुरुषास तत्त्वमसि इत्यादि वाक्यांवरून " मी ब्रह्म आहें " अशा प्रकारचें अपरोक्ष ज्ञान होतें व या अपरोक्ष ज्ञानाच्या योगानें अज्ञाननिवृत्तिपूर्वक परमानंदाची प्राप्ति होते.

आतां श्रवण-मननादि करीत असतांनाही कित्येकांस ब्रह्मसाक्षात्कार होत नाहीं, हें खरें; पण तसें होण्यास कारण आहे. कोणतें ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. पूर्वोक्त असंभावना व विपरीत भावना हे जसे ज्ञानोपत्तीचे प्रति-बंध आहेत तसाच भूत, भविष्य व वर्तमान असा तीन प्रकारचा आणखीं एक प्रतिबंध आहे. त्याच्या योगानें श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान करीत असतांनाही पुष्कळांस साक्षात्कार होत नाहीं. पण अशाप्रकारचा प्रतिबंध ज्यास नसतो त्या भाग्यशाली पुरुषास ज्यांचा चांगला विचार केला आहे अशा महावाक्यांवरून ब्रह्मसाक्षात्कार अवश्य होतो. याविषयीं भगवान् व्यासांनींही " **ऐहिकमपि अप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्दर्शनात्** " असें ह्मटलें आहे. याचा सारांश असा—फलोन्मुख झालेल्या कर्मास प्रस्तुत प्रतिबंध असें ह्मणतात. ब्रह्मसाक्षात्काराच्या विरोधी अशी जी वासना असते तिला प्रस्तुत प्रतिबंध ह्मणावें. असला प्रस्तुत प्रतिबंध नसल्यास अधिकारी पुरुषास श्रवण, मनन व निदिध्यासन यांच्या योगानें या जन्मींच साक्षात्कार होतो व प्रस्तुत प्रतिबंध असल्यास अन्य जन्मीं होतो. याला वामदेवाचा योग्य दृष्टांत आहे. प्रतिबंधयुक्त पुरुषास आत्मसाक्षात्कार होत नाहीं, हें तत्त्व स्वतः श्रुतिस्मृतींनीं सांगितलें आहे. " कित्येक पुरुषांस तर आत्म्याचें श्रवण करावें अशी इच्छाच होत नाहीं व कित्येकांस श्रवणादि करीत असूनही कांहीं प्रतिबंधामुळें त्याचा साक्षात्कार होत नाहीं. " अशा अर्थाची श्रुति व " जो कोणी याचें भक्तीनें श्रवण करितो तो पुरुष म्हणजे एक आश्चर्यच होय. पण असें श्रवण करूनही त्याला क्वचित्च कोणी जाणतो." अशा अर्थाची स्मृति हींच, आम्ही जें कांहीं म्हणत आहों त्याचीं, निदर्शनें होत. आतां भूत, भावि व वर्तमान प्रतिबंधाचें स्वरूप व त्यांच्या नि-

वृत्तीचा उपाय सांगतों. ज्याचा पूर्वीं अनुभव घेतला आहे अशा
प्रिय विषयाचें दृढ संस्कारामुळें ब्रह्मचिंतनसमयीं पुनः पुनः स्मरण हो
भूतप्रतिबंध होय. हा प्रतिबंध ज्याचें वारंवार स्मरण होत असू
अत्यंत प्रिय आहे अशा विषय-उपहित चैतन्याच्या चिंतनानें निवृत्त
विषयोपहित चैतन्य म्हणजे विषय या उपाधीनें युक्त असें ब्रह्म; असें
जावें. जसें—कोणा एका संन्याशास पूर्वीं गृहस्थाश्रमामध्यें उपभोगिले
राणी, संपत्ति इत्यादि-विषयांचें पुनः पुनः स्मरण होऊं लागल्यामुळें
णादि करूनही ब्रह्मसाक्षात्कार होत नाहीं; असें जेव्हां त्याच्या ब्र
गुरूंनीं पाहिलें तेव्हां त्यास त्या भूतप्रतिबंधाच्या निवृत्त्यर्थ त्या इष्ट वि
पहित ब्रह्माचें चिंतन करावयास सांगितलें व या उपायानें त्याचा तो
बंध निवृत्त झाला, आणि लागलेंच त्या संन्याशास तत्त्वज्ञान झालें,
एक लौकिक आख्यायिका आहे. आपल्या महाराष्ट्र ब्राह्मण-साधुवर्य
नाथांच्या पुत्राविषयींही अशीच एक आख्यायिका सांगतात. अ
पुत्राचें एका वेश्येवर अतिशय प्रेम आहे, असें पाहून नाथांनीं त्यास ति
कुंडलें इत्यादि अलंकारांनीं सुशोभित अशा तिचेंच देवी या भावनेनें
करावयास सांगितलें व त्या ध्यानानेंच ते कृतकृत्य झाले. भाविप्र
१ प्रारब्धाचा शेष, व २ ब्रह्मलोकाची इच्छा असा दोन प्रकारचा आहे.
प्रतिबंधामुळेंही साधकास श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान करीत असूनही
साक्षात्कार होत नाहीं.

शंका—प्रारब्ध कर्म-ज्ञानास प्रतिबंध करितें, असें जर म्हटलें तर
लाही ब्रह्मसाक्षात्कार होणार नाहीं. कारण, शरीर असेंपर्यंत प्रारब्ध-क
नाश होत नाहीं व कर्मरूप प्रतिबंधामुळें कोणालाच ब्रह्मसाक्षात्का
झाल्यास साक्षात्काराकरितां श्रवणादिकांचें विधान करणारी श्रुति अ
होईल.

समाधान—तुम्ही म्हणतां तशी अनिष्टापत्ति मुळींच येत नाहीं.
प्रारब्ध-कर्म फलाभिसंधिकृत व केवल असें दोन प्रकारचें आहे. या क
योगानें मला या फलाची प्राप्ति व्हावी, अशी जी फलाविषयींची इच्छा
फलाभिसंधि असें म्हणतात. अशा फलाभिसंधीनें केलेलें जें कर्म तें फ
संधिकृत प्रारब्ध होय, आणि फलाच्या इच्छेवाचून केलेल्या कर्मास

प्रारब्ध म्हणतात. या दोन प्रकारच्या प्रारब्धांतील पहिल्या प्रकारचें प्रारब्ध फलाच्या भोगानेंच नाश पावतें. आणि असा अबाधित नियम असल्यामुळें साधक एकसारखा जरी श्रवणादि करीत राहिला तरी त्यास ब्रह्मसाक्षात्कार होत नाहीं. कारण कोणत्याही कार्याची इच्छा–घटित सामग्री दुसऱ्या कोणत्याही सामग्रीहून प्रबल असते. व्यवहारामध्येंही या गोष्टीचा अनुभव घ्यावयास सांपडतो. समजा कीं, एकाद्या मनुष्यास हरि-कीर्तनास जाऊन त्यांतील सारग्रहण करण्याची व नाटक पहावयास जाऊन त्यांतील रहस्य जाणण्याची शक्ति आहे. पण यांतील कोणत्या कामांत प्रवृत्त व्हावें, हें त्याच्या इच्छेवर व इच्छेस कारण होणाऱ्या वासनेवर अवलंबून रहाणें साहजिक आहे आणि त्यामुळें योग्यता इत्यादि सामग्रीपेक्षां इच्छा-सामग्री प्रबल असते; हें अनुभवसिद्ध आहे. ही गोष्ट स्वतः श्रुतिमातेनेंही सुचविली आहे. छान्दोग्यांत " हा पुरुष ज्या ज्या फलकामनेनें युक्त असतो त्या त्या फलास अनुकूल अशा कर्मांचा संकल्प करितो व ज्या ज्या कर्मांचा संकल्प करितो तें तें कर्मच करितो आणि घडलेल्या कर्मानुरूप त्याला फलही मिळतें, " असें म्हटलें आहे. सारांश, हें फलाभिसंधि-प्रारब्धच भावी प्रतिबंध होय. आतां इच्छारहित असें जें दुसरें प्रारब्ध आहे तें पुण्य व पाप असें दोन प्रकारचें असतें. त्यांतील केवल पुण्यप्रारब्ध पापाची निवृत्ति करीत असल्यामुळें पुरुषाच्या तत्त्वज्ञानास कारण होतें. या विषयीं " धर्मेण पापमपनुदति । ज्ञानमुत्पद्यते पुंसां क्षयात् पापस्य कर्मणः । कषाये कर्मभिः पक्के ततो ज्ञानं प्रवर्तते । " इत्यादि प्रमाणें आहेत. या वच-नांचा क्रमानें अर्थ असा–साधक धर्माच्या योगानें पापाची निवृत्ति करितो. पापाच्या क्षयानेंच पुरुषांस ज्ञान होतें. कर्मांच्या योगानें पापाची निवृत्ति होऊन अंतःकरण प्रसन्न झालें असतां ज्ञान होतें. शास्त्रांतून दुसरीं आणखी अशीं हजारों वचनें सांपडतात व त्या सर्वांचा कटाक्ष निष्काम पुण्यकर्मांमुळें अनेक जन्मार्जित पापांचा क्षय होतो, हें सांगण्याकडेच आहे. आतां दुसरें जें केवल पाप-प्रारब्ध आहे तें निष्काम असो कीं, सकाम असो; कसेंही जरी असलें तरी ज्ञानास प्रतिबंध अवश्य करितें. अति प्रबल पुण्यकर्मांमुळेंच त्याची निवृत्ति होत असल्यामुळें तें जोंपर्यंत विद्यमान आहे तोंपर्यंत ज्ञानास प्रतिबंध केल्यावाचून रहात नाहीं. यास्तव, या

पाप-प्रारब्धासही भावी प्रतिबंध असें ह्मणतात. हा दोन्ही प्रकारचा भावी प्रतिबंध असेपर्यंत श्रवणादि साधनांचें कितीही जरी अनुष्ठान केलें तरी साधकास आत्मज्ञान होत नाहीं. पण फलभोगाच्या योगानें त्या प्रतिबंधक कर्माचा क्षय झाला असतां त्यास श्रवणादिकांच्या योगानें ज्ञान होतें आणि अशी व्यवस्था असल्यामुळें "आत्मा श्रोतव्यः" इत्यादि श्रवणाचें विधान करणाऱ्या श्रुती अप्रमाण होत नाहींत. आतां हा भावी प्रतिबंध किती काल लोटला असतां निवृत्त होतो, ह्मणून ह्मणाल तर त्याचा कांहीं नियम नाहीं, असें आह्मांस सांगणें भाग आहे. कित्येकांचा प्रतिबंध एका जन्मानेंच निवृत्त होतो व कित्येकांस फार तर दोन किंवा तीन जन्म घ्यावे लागतात. या विषयीं दुसऱ्या ग्रंथांत प्रमाण आढळतें **"आगामि प्रतिबन्धो हि वामदेवे समीरितः। एकेन जन्मना क्षीणो भरतस्य त्रिजन्मभिः।"** ह्मणजे हा भावी प्रतिबंध वामदेव व भरत यांच्या ठायीं होता. त्यांतील वामदेवाचा प्रतिबंध एका जन्मानें निवृत्त झाला व भरतास त्या करितां तीन जन्म घ्यावे लागले, असा निर्देश पुराणामध्यें आहे व त्यामुळें प्रतिबंधाच्या क्षयाविषयीं कालनियम नाहीं, असें स्पष्ट होतें.

पूर्वी प्रारब्धशेष व ब्रह्मलोकाची इच्छा, असा दोन प्रकारचा भावी प्रतिबंध सांगितला होता. त्यांतील पहिल्याचें वर्णन येथवर झालें; आतां दुसऱ्या प्रतिबंधाचें वर्णन करितों—ज्याच्या अंतःकरणांत ब्रह्मलोकाच्या प्राप्तीची इच्छा असते तो कितीही श्रवणादि करीत असला तरी त्यास त्याचा साक्षात् असा कांहीं एक उपयोग होत नाहीं. वास्तव ब्रह्मलोकाची इच्छा हाही एक आत्मज्ञानाचा प्रतिबंध आहे, असें ठरतें. याविषयीं पंचदशीकारांचें असें ह्मणणें आहे. **" ब्रह्मलोकाभिवाञ्छायां सम्यक् सत्यां निरुध्य तां। विचारयेद्य आत्मानं न तु साक्षात्करोत्ययं॥ "** ह्मणजे ज्यास ब्रह्मलोकाच्या प्राप्तीची अतिशय इच्छा असते तो त्या इच्छेचा निरोध करून जरी श्रवणादि करीत राहिला तरी त्यास आत्मसाक्षात्कार होत नाहीं. पण येथें अशी एक शंका येते कीं, असल्या पुरुषाचा अधःपात तर होत नाहीं. कारण ब्रह्मलोकाच्या प्राप्तीचें साधन अशी जी उपासना तीही त्यानें केलेली नाहीं व श्रवणादि करूनही त्यांचा कांहीं उपयोग झाला नाहीं. तेव्हां तो दोन्ही फलांपासून भ्रष्ट होतो कीं काय ? अशी शंका येणें साहजिक आहे.

पण वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, तो पुरुष श्रवणादिकांच्या प्रभावानें मरणानंतर ब्रह्मलोकीं जातो; तेथें त्यास निर्गुण ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो आणि त्यामुळें तेथें त्यास विदेहकैवल्य मिळतें. याविषयीं स्वतः श्रुतिमातेनें असें सांगितलें आहे—वेदान्ताच्या श्रवणानें ज्यांस ब्रह्मरूप अद्वैत अर्थाचा उत्तमप्रकारें निश्चय झाला आहे; श्रुतिस्मृतिविहित कर्में करून तीं ईश्वरार्पण केल्यानें व ज्ञानाभ्यासरूप योगाच्या योगानें ज्यांचें अंतःकरण शुद्ध झालें आहे अशा संन्याशांस कांहीं प्रतिबंधामुळें जीवंतपणीं ब्रह्मसाक्षात्कार जरी न झाला तरी श्रवणादि साधनांच्या प्रभावानें ते ब्रह्मलोकीं जातात. तेथें निर्गुण ब्रह्माची उपासना करितात. त्यामुळें त्यांस तेथेंच साक्षात्कार होतो आणि शेवटीं त्या लोकचा अधिपति जो हिरण्यगर्भ त्याच्या अंतसमयीं त्यांस विदेह कैवल्य प्राप्त होतें. ही गोष्टच "**ब्रह्मणा सह ते सर्वे संप्राप्ते प्रतिसंचरे। परस्यान्ते कृतात्मानः प्रविशन्ति परं पदं**" या स्मृतिवचनांतही सांगितलेली आहे. याचा अर्थ वरील श्रुत्यर्थांत येऊन गेला आहे. श्रीभगवानांनींही "**न हि कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति।**" असें आपल्या प्रिय अर्जुनास सांगितलें आहे. याचा सारांश—कोणीही कल्याणकारी दुर्गतीस जात नाहीं—असा आहे. सारांश ज्यास प्रतिबंध असतो त्यानें श्रवणादि साधनांचें जरी अनुष्ठान केलें व त्याचा तात्काल कांहींएक उपयोग होत नाहीं, असें जरी वाटलें तरी तें निष्फळ होत नाहीं.

आतां तिसऱ्या वर्तमान प्रतिबंधाचें निरूपण करितों. या वर्तमान प्रतिबंधाचे विषयासक्ति, बुद्धिमंदता, कुतर्क, व विपर्ययदुराग्रह असे चार प्रकार आहेत. शब्दादि विषयांच्या ठायीं जें प्रेम असतें त्यास विषयासक्ति ह्मणतात. श्रवण केलेल्या अर्थाचें ग्रहण करण्यास व धारण करण्यास बुद्धि तत्पर नसल्यास तीच बुद्धिमंदता होय. श्रुतीच्या विरुद्ध असे जे तर्क त्यांस कुतर्क ह्मणावें व वस्तुतः अकर्ता, अभोक्ता इत्यादि प्रकारच्या आत्म्याविषयीं तो कर्ता आहे, भोक्ता आहे इत्यादि प्रकारचा दुराग्रह धरणें यास विपर्ययदुराग्रह ह्मणतात. या चार प्रतिबंधांतील कोणताही जरी प्रतिबंध असला तरी आत्मसाक्षात्कार होत नाहीं. हे चारी वर्तमान प्रतिबंध कोणत्या उपायानें निवृत्त होतात तें आतां सांगितलें पाहिजे. शम, दम इत्यादिकांच्या योगानें विषयासक्तिरूप प्रतिबंध निवृत्त होतो. वेदांताचें वारंवार श्रवण केल्यानें

बुद्धिमांद्य हा प्रतिबंध नष्ट होतो. मननाच्या योगानें कुतर्क नाहींसे होतात व निदिध्यासनानें विपरीतदुराग्रह नष्ट होतो. याविषयीं श्रीपंचदशीकारांचें **“प्रतिबन्धो वर्तमानो विषयासक्तिलक्षणः। प्रज्ञामान्द्यं कुतर्कश्च विपर्ययदुराग्रहः ॥ शमाद्यैःश्रवणाद्यैर्वा तत्र तत्रोचितैः क्षयं । नीतेऽस्मिन्प्रतिबन्धे तु स्वस्य ब्रह्मत्वमश्नुते”** ॥ असें ह्मणणें आहे. या दोन्ही श्लोकांचा तात्पर्यार्थ वर सांगितला आहे. श्रवणादि साधनांचेंही वर्णन वर होऊन गेलें आहे. यास्तव आतां शमादिकांचें स्वरूप सांगतों—शम, दम, उपरति, तितिक्षा, श्रद्धा व समाधान या सहा साधनांस शमादि षट्क ह्मणतात. श्रवणादि साधनें प्रतिबंधाची निवृत्ति करून आत्मज्ञानाच्या उपयोगीं पडत असतात. यास्तव त्यांस अंतरंग साधनें ह्मणण्याचा परिपाठ आहे व त्या न्यायानें या शमादिसाधनांसही अंतरंग साधनेंच ह्मटलें पाहिजे. कारण प्रतिबंधाची निवृत्ति करणें हें लक्षण यांच्या ठायींही आहे. असो; मनास विषयचिंतन न करूं देणें व तें आपल्या इच्छेविरुद्ध विषयचिंतन करूं लागल्यास त्याचा निग्रह करणें हें शमाचें लक्षण होय. श्रोत्रादि बाह्य इन्द्रियांचा शब्दादिविषयांपासून निरोध करणें हाच दम होय. एवढ्याकरितांच अंतरिंद्रियांच्या निरोधास शम व बहिरिंद्रियांच्या निरोधास दम असें थोडक्यांत ह्मणतात. यथाविधि सर्व कर्मांचा संन्यास करणें यास उपरति ह्मणावें. शीत, उष्ण, सुखदुःख, मानापमान, निंदास्तुति इत्यादि द्वंद्वांस सहन करणें याचें नांव तितिक्षा होय. गुरु व वेदांत यांच्या वचनांवर विश्वास ठेवणें यास श्रद्धा ह्मणतात व श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान करण्याकरितां चित्ताचें ऐकाग्र्य करणें यास समाधान ह्मणावें. विजातीय वृत्तींचा निरोध करून सजातीय वृत्तींचा प्रवाह लक्ष्यवस्तूचे ठायीं एकसारखा चालू ठेवणें हेंच चित्ताच्या एकाग्रतेचें लक्षण आहे. हीं शमादि साधनें आत्मज्ञानाचीं अंतरंग साधनें आहेत, हें तत्त्व स्वतः बृहदारण्यक—श्रुतीनें सांगितलें आहे. व त्या “शांतोदान्त०” इत्यादि श्रुतीस अनुसरून श्रीवेदव्यासांनींही “शमदमाद्युपेतः स्यात्०” इत्यादि सूत्रामध्यें तेंच सांगितलें आहे. असो; श्रवणादि व शमादि साधनें प्रतिबंधनिवर्तक असल्यामुळें तीं आत्मज्ञानाचीं अंतरंग साधनें आहेत, असें ठरतें. त्याचप्रमाणें यज्ञदानादि निष्काम कर्मेंही आत्मज्ञानाचीं बहिरंग साधनें आहेत, असा निश्चय होतो. त्यांस बहिरंग साधनें ह्मणण्याचें

कारण असें कीं, तीं श्रवणादिकांप्रमाणें आत्मज्ञानाचीं साक्षात् साधनें होत नाहींत. तर निष्काम यज्ञादि कर्मांच्या योगानें अगोदर चित्तशुद्धि होते; नंतर आत्मज्ञानाची इच्छा होते. हिलाच विविदिषा ह्मणण्याचा प्रघात आहे आणि या विविदिषेनंतर श्रवणादिकांच्या योगानें पुरुषास आत्मसाक्षात्कार होतो. ह्मणजे अशा परंपरेनें तीं साक्षात्काराचीं साधनें होत असल्यामुळें त्यांस बहिरंग साधनें, असें ह्मणणें युक्तच होय. याविषयीं "ब्राह्मण या आत्म्यास वेदाध्ययनानें, अग्निहोत्रादि निष्काम कर्मांच्या योगानें; योग्य स्थल, काल व पात्र पाहून दान करून त्याच्या योगानें व कृच्छ्रचांद्रायणादि तपाच्या योगानें आत्म्यास जाणण्याची इच्छा करितात." अशा अर्थाची **"तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसानाशकेन"** इत्यादि श्रुति प्रमाण आहे. या श्रुतींतील "**तपसानाशकेन**" या संयुक्त पदांचा कोणी तपसा, अनाशकेन, असा पदच्छेद करितात व "अनाशकेन" हें "तपसा" याचें विशेषण आहे, असें म्हणतात. पण हा पक्ष स्वीकारिल्यास "अनाशकेन तपसा" याचा अर्थ शरीराच्या नाशास कारण न होणाऱ्या तपानें असा होतो. परंतु दुसरे कित्येक विद्वान् तपसा, नाशकेन, असा पदच्छेद करून शरीराच्या नाशास कारण होणारें अनशन व्रत, गंगा व यमुना यांच्या संगमावर बुद्धिपूर्वक शरीरत्याग, शरीरास अतिशय क्षीण करणारीं चांद्रायणादि तपें इत्यादिकांचें ग्रहण करितात. "तपो नानशनात्परं" या श्रुतिवचनामध्यें भोजन न करणें हेंच परम तप आहे, असें म्हटलेलें आहे व तेंच या दुसऱ्या पक्षाचें बीज होय. प्रयागामध्यें बुद्धिपूर्वक शरीरत्याग केल्यास त्या पुरुषास विविदिषेच्या द्वारा ब्रह्मसाक्षात्काराची प्राप्ति होते, असें श्रुति-स्मृति इत्यादि प्रमाण ग्रंथांमध्यें सांगितलेलें आहेच आणि त्यामुळें "नाशकेन तपसा" याचा अर्थ—शरीरनाशक तपाच्या योगानें—असा समजावा. पण याविषयीं थोडासा मतभेद आहे. कांहीं विद्वान् असें म्हणतात कीं, प्रयागादि पवित्र स्थळीं यथाविधि शरीरत्याग करण्याविषयीं शास्त्रामध्यें सांगितलें आहे हें खरें; पण तें कलियुगास लागूं पडण्यासारखें नाहीं. कारण, कलियुगांत त्याचा निषेध केलेला आढळतो. यास्तव तें शास्त्रीय विधान द्वापर, त्रेता, व सत्य या युगीं प्रमाणभूत असून या युगीं अप्रमाणभूत आहे, असें समजावें. अथवा

या व्यवस्थेनें कोणाचें समाधान होत नसल्यास तें मरणविधान ब्राह्मणादि त्रैवर्णिकांकरितां नसून शूद्राकरितां आहे, असें समजावें. कारण धर्मशास्त्रामध्यें ब्राह्मणादिकांस प्राणांतिक प्रायश्चित्ताचाही निषेध केला आहे. (आधुनिकांस हा शास्त्रार्थ पक्षपाती वाटेल; पण काय करणार? इलाज नाहीं. शास्त्रकारांचें मत काय आहे, तेवढेंच आह्मांस सांगावयाचें आहे. असो;) दुसरे कांहीं ग्रंथकार वेदाध्ययन, यज्ञ, दान व तप यांच्या समुदायास विविदिषेचें साधन मानितात व कित्येक त्यांतील एकेकास तिचें साधन मानितात. विविदिषा ह्मणजे ब्रह्मज्ञानाची इच्छा. कोणी ह्मणेल कीं अध्ययनादि कर्में मुक्तीचीं साक्षात् साधनें आहेत, असें मानण्यास काय प्रत्यवाय आहे? या प्रश्नाचें उत्तर आह्मी असें देतों कीं, अविद्येची निवृत्ति व ब्रह्मभावाची प्राप्ति ह्मणजेच मुक्ति होय. पण कर्मांच्या योगानें ती होऊं शकत नाहीं. कारण अज्ञानाची निवृत्ति ज्ञानावाचून होणें शक्य नाहीं. शिवाय ब्रह्मरूप मोक्ष अनादि आहे. त्यामुळें तो कर्मांच्या योगानें साध्य होणार नाहीं. हीच गोष्ट अन्यशास्त्रांमध्येंही सांगितलेली आहे. "भ्रान्त्या प्रतीतः संसारो विवेकान्नतु कर्मभिः। न रज्ज्वारोपितः सर्पो घंटाघोषान्निवर्तते ॥" भ्रांतीनें दोरीच्या ठायीं आरोपित केलेला सर्प अधिष्ठान जी दोरी तिच्या ज्ञानानेंच निवृत्त होतो. घंटा वाजविणें, मंत्र ह्मणणें इत्यादि उपायांनीं निवृत्त होत नाहीं. त्याचप्रमाणें आत्म्याचे ठायीं भ्रांतीनें आरोपित केलेला संसार अधिष्ठान जो आत्मा त्याच्या साक्षात्कारावाचून निवृत्त होत नाहीं. अर्थात् आत्मसाक्षात्कार हाच एक संसारनिवृत्तीचा उपाय आहे. कर्में हा त्याच्या निवृत्तीचा उपाय नव्हे. स्वतः श्रुतीनेंही "कर्म, प्रजा, व धन, यांच्या योगानें मोक्ष मिळत नाहीं. तर कर्मसंन्यासाच्या द्वारा प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाच्या योगानेंच मोक्ष मिळतो;" "अकृत जो मोक्ष तो कृत जें कर्म त्याच्या योगानें प्राप्त होत नाहीं." "ज्ञानाच्या योगानेंच कैवल्याची प्राप्ति होते." "त्याच्या करितां ज्ञानावांचून दुसरा मार्गच नाहीं." इत्यादि अनेक श्रुति आत्मज्ञान हेंच मोक्षाचें साधन आहे, असें कंठरवानें सांगत आहेत. यास्तव कर्में मोक्षाचीं साक्षात् साधनें नसून तीं पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें अंतःकरणाच्या शुद्धीचीं साधनें व त्या शुद्धीच्या द्वारा मोक्षाचीं परंपरा—(ह्मणजेच बहिरंग)साधनें होत. कारण चित्त-

शुद्धीनंतर आत्मज्ञानाची इच्छा होते, असें वर सांगितलेंच आहे. अर्थात् कर्में विविदिषेचीं निमित्तें आहेत.

पण येथें अशी एक शंका उद्भवते कीं, केवल नित्य कर्मेंच विविदिषेचीं निमित्तें होतात कीं नित्य, नैमित्तिक, काम्य व प्रायश्चित हीं सर्व तिचीं कारणें आहेत. या शंकेचें समाधान कित्येक असें करितात.—वर सांगितलेल्या श्रुतीमध्यें यज्ञदानादि सर्व कर्में विविदिषेस कारण होतात, असें ह्मटलें आहे. नित्य किंवा नैमित्तिक कर्मेंच तिचें कारण आहे, असा विशेष निर्देश तेथें केलेला आढळत नाहीं. त्यावरून फलाची इच्छा सोडून केलेलीं सर्व यज्ञादि कर्में अंतःकरणाच्या शुद्धिद्वारा विविदिषेस हेतु होतात व सगुण ब्रह्माची उपासना चित्ताच्या ऐकाग्र्याचें कारण आहे; असें निश्चित्त होतें. पण आचार्यांस हें मत अक्षरशः मान्य नाहीं. ते ह्मणतात कीं, "काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः" या स्मृतिवचनांत काम्य कर्मांच्या अनुष्ठानाचा निषेध करून अग्निहोत्रादि निष्काम कर्मांचें विधान केलें आहे. त्यावरून असें ह्मणावें लागतें कीं, निष्काम कर्मेंच विविदिषेस कारण होतें व श्रुतीमध्येंही तसेंच सांगितलें आहे. यज्ञादि कर्में आत्मज्ञानाचीं बहिरंग साधनें आहेत, असें श्रीवेदव्यासांनींही "सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्" या सूत्रांत सांगितलें आहे. ब्रह्मविद्या आपल्या उत्पत्तीकरितां यज्ञ-दानादि सर्व कर्मांची अपेक्षा करिते. कारण वर सांगितलेल्या श्रुतींत यज्ञादि कर्में ब्रह्मविद्येच्या उत्पत्तीचीं कारणें आहेत, असें ह्मटलें आहे. पण ब्रह्मविद्या मोक्षरूप फलाच्या उत्पत्तीकरितां त्या कर्मांची अपेक्षा करीत नाहीं. कारण त्यांच्यामध्यें फलोत्पत्तीची योग्यताच नाहीं. ज्याची जें करण्याची योग्यता असते त्याची त्यामध्येंच योजना करितात. जसें—बैलापेक्षां घोडा रथ चांगला ओढूं शकतो. ह्मणून त्यास रथास जुंपतात. पण तेंच, त्यास नांगराला जोडल्यास बैलासारखा त्याचा उपयोग होत नाहीं व त्यामुळें जेथें बैल पुष्कळ असतात तेथें घोडा नांगर ओढण्यास अयोग्य आहे; असेंच मानिलें जातें. तात्पर्य कर्मांमध्यें चित्तास शुद्ध करण्याचीच योग्यता आहे. मोक्षास निर्माण करण्याची नाहीं. ह्मणून त्यांचा चित्तशुद्धीच्या द्वारा विविदिषेकडेच उपयोग करावा.

या अंतरंग व बहिरंग साधनांच्या योगानें पुरुष सर्व प्रतिबंधशून्य होतो. मनन व निदिध्यास यांच्या योगानें त्याचें चित्त सुसंस्कृत व त्यामुळेंच

आरशाप्रमाणें अति निर्मल होतें. नंतर महावाक्यांचा शांतपणें विचार केला असतां त्यास "मी ब्रह्म आहें" असा अप्रतिबद्ध साक्षात्कार होतो. त्याच्या योगानें त्या अधिकारी पुरुषाच्या अज्ञानाची निवृत्ति होते. पुढें अनेक जन्मार्जित पुण्यपापकर्मांचा संचय नाहींसा होतो व आत्मज्ञानानंतर घडणाऱ्या क्रियमाण कर्मांचा त्यास लेप लागत नाहीं आणि प्रारब्धाप्रमाणें प्राप्त झालेल्या अन्नपानादि विषयांचा अनुभव घेत असतांनाच तो भाग्यवान् अखंड, एकरस व सच्चिदानंदरूप होऊन रहातो. हेंच आत्मज्ञानाचें मोक्षरूप फल आहे.

शंका—अहो पण ज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां ज्ञानी प्रारब्धप्राप्त अन्नपानादि विषयांचा उपभोग कसा घेऊं शकेल? कारण ज्याच्या अज्ञानाची निवृत्ति झाली आहे त्याचा अभिमानच नष्ट होत असल्यामुळें त्यास विषयोपभोग घेतां येणें शक्य नाहीं. आतां देहाभिमान जरी त्यास नसला तरी केवल प्रारब्धाच्या योगानेंच तो विषयोपभोग घेऊं शकेल असें जर ह्मणावें तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण अन्वय-व्यतिरेक-सिद्ध असें जें उपभोगाचें कारण त्याच्या अभावीं उपभोगरूपी कार्याचाही अभाव होणेंच योग्य आहे. देहाभिमान हें उपभोगाचें अन्वयव्यतिरेक-सिद्ध कारण कसें? ह्मणून ह्मणाल; तर सांगतो. जाग्रत् व स्वप्न या दोन अवस्थांमध्यें प्रमाण व प्रमेय यांचा व्यवहार होतो व तो "हा मी" असा देहाभिमान असल्यामुळेंच होतो. पण गाढ निद्रेमध्यें "हा मी" असा देहाभिमानच नसल्यामुळें प्रमाणप्रमेय-व्यवहारही होत नाहीं, असा सर्वांचा अनुभव आहे. अर्थात् अभिमान असल्यास प्रमाणप्रमेय-व्यवहार व त्या व्यवहाराच्या द्वारा विषयोपभोग; हा अन्वय आणि तो नसल्यास व्यवहाराचा अभाव व त्याच्या योगानें उपभोगाचाही अभाव असा व्यतिरेक आढळतो आणि त्यामुळें देहाभिमान विषयोपभोगाचें नियत कारण आहे, असें ठरतें. पण ज्ञानी पुरुषाचा अभिमान सर्वथैव नष्ट झालेला असतो. तेव्हां त्यास प्रारब्धकर्मांमुळें विषयांचा उपभोग घडतो, असें कसें ह्मणतां येईल? श्रीमच्छंकराचार्यांनीं शारीरकाच्या आरंभींच अध्यासभाष्यांत "त्या ह्या-आत्मा व अनात्मा यांच्या अविद्यासंज्ञक-अन्योन्याध्यासास पुढें करून सर्व लौकिक व वैदिक प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार प्रवृत्त झाले आहेत" असें ह्मटलें आहे व त्यावरूनही कोणताही व्यवहार अध्यासपूर्वक होतो, असें ठरतें. भाष्यकारांचें

वचन न मानणें हें तर तुह्मांस भूषणावह नाहीं. शिवाय " जो जो व्यवहार तो तो अध्यासपूर्वक " ह्या व्याप्तीचा ज्ञान्याच्या व्यवहारांत बाध होईल. कारण त्याच्या व्यवहारामध्यें अध्यासपूर्वकत्व नाहीं, असें तुमचें ह्मणणें आहे. आतां बाधितानुवृत्तीनें ज्ञानी पुरुषाच्या ठायींही देहाभिमान असतो व त्यामुळें वरील व्याप्तीचा बाध होत नाहीं ह्मणून ह्मणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण शिंपीचा साक्षात्कार होऊन शिंपीविषयींच्या अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां रुप्याच्या भ्रमाची निवृत्ति होते व पुनरपि त्याची अनुवृत्ति होत नाहीं, असें आपण व्यवहारांत पहातों. बाधित पदार्थांची जरअनुवृत्तिच व्हावयाची असती तर ती रुप्याच्या भ्रमामध्येंही झाली असती. आतां कदाचित् असें ह्मणाल कीं, निरुपाधिक भ्रमाची अनुवृत्ति जरी होत नसली तरी स्फटिक पांढरा आहे, असें प्रत्यक्ष ज्ञान झालेलें असूनही त्याच्याजवळ जासवंदीचें फूल ठेविलें असतां " हा स्फटिक लाल आहे " असा अनुभव सर्वांस येत असल्यामुळें सोपाधिक भ्रमस्थळीं जशी बाधितानुवृत्ति होते तशी प्रस्तुत स्थळीं ही होते. तर तेंही युक्त नव्हे. कारण लाल स्फटिक या अनुभवामध्यें जासवंदीचें फूल ही उपाधि जशी प्रत्यक्ष आहे तशी ज्ञान्याच्या " हा मी " या अध्यासांत उपाधि प्रत्यक्ष असल्याचा अनुभव येत नाहीं. सारांश आत्मज्ञानाच्या योगानें अज्ञान निवृत्त झालें असतां त्या अज्ञानाच्या कार्याचीही निवृत्ति होत असल्यामुळें ज्ञानी पुरुषास प्रारब्धामुळें विषयानुभव घेतां येतो, असें ह्मणणें अयुक्त आहे.

समाधान—" मी ब्रह्म आहें " अशाप्रकारच्या आत्मज्ञानामुळें ज्याचें अज्ञान नष्ट झालें आहे त्यास प्रारब्धाच्या योगानें विषयानुभव घेतां येतो व त्यास कारण होणाऱ्या देहाभिमानाचीही ज्ञान्याच्या ठायीं बाधितानुवृत्ति होते. आतां–त्या अभिमानास कारण होणाऱ्या अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां त्याचें कार्य जो अभिमान त्याची अनुवृत्ति कशी होणार ? उपादानाचा नाश झाल्यावर उपादेयाची अनुवृत्ति होते, असें कोठें दिसत नाहीं.—ह्मणून ह्मणाल तर तें योग्य नव्हे. कारण उपादानाच्या नाशानंतर एकक्षण उपादेय रहातें, असें तार्किक मानितात व त्याचप्रमाणें येथेंही होण्यास कांहीं अडचण नाहीं. (उपादान ह्मणजे कारण व उपादेय ह्मणजे कार्य असें येथें समजावें.) तार्किकांचें तें ह्मणणें अप्रामाणिक आहे ह्मणून ह्मणाल तर त्यांचें ह्मणणें

जरी अप्रामाणिक असलें तरी आमचें अप्रामाणिक नाहीं. कारण श्रुति, स्मृति, युक्ति व अनुभव हीं आमच्या ह्मणण्यास बलकटी आणणारीं प्रमाणें आहेत. जें उपादान कारणास निवृत्त करणारें असतें तेंच उपादेयासही निवृत्त करितें. अग्नि तंतुरूपी उपादानास व वस्त्ररूपी उपादेयासही नाहींसा करीत असतो. या न्यायानें पाहिल्यास ज्ञान अज्ञान व त्याचें कार्य यांचें निवर्तन करणारें आहे, असें ठरतें व त्यामुळें ज्ञानाच्या योगानें देहाभिमानाचीही निवृत्ति अवश्य होते, असेंच मानावें लागतें आणि तसें झालें असतां ज्ञान्यास विषयांचा अनुभव कसा येणार?—ह्मणून ह्मणाल तर याचें उत्तर असें कीं, ज्ञानापेक्षां प्रारब्धकर्म प्रबल असल्यामुळें तें त्यास विषयानुभव देतें. कसें ह्मणाल तर दृष्टांत देऊन स्पष्ट करितों. ज्ञान—अज्ञान व अज्ञानाचें कार्य—यांची निवृत्ति करणारें आहे हें खरें. पण प्रारब्धकर्म फल देण्यास तयार झालेलें असल्यामुळें, धनुष्यापासून सुटलेल्या बाणाप्रमाणें, तें आपलें कार्य करितें आणि अशी स्थिति असल्यामुळेंच ज्ञानापेक्षां प्रारब्ध प्रबल आहे, असें आह्मी ह्मणतों—तर मग ज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति होत नाहीं, असेंच कां ह्मणाना. कारण प्रबल प्रारब्ध अज्ञानाच्या निवृत्तीसही प्रतिबंध करूं शकेल—ह्मणून ह्मणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण ज्ञान अज्ञानाची निवृत्ति करूं लागलें असतां प्रारब्ध त्यास प्रतिबंध करीत नाहीं. कारण प्रारब्धाचें व अज्ञानाचें इतकें मुळीं सख्यच नाहीं. अज्ञानावांचूनही प्रारब्ध आपलें फल भोगूं शकतें. प्रारब्धास आपल्या फलाचा उपभोग घेण्याकरितां जर कशाची गरज असेल तर ती अज्ञानाचें कार्य असा जो देहेंद्रियसमूह त्याची असते व ज्ञान जर त्याची निवृत्ति करूं लागलें तर तें मात्र त्याला खपत नाहीं. अर्थात ज्ञानाचे जे दोन अंश आहेत त्यांतील अज्ञाननिवर्तक अंशाशीं प्रारब्ध विरोध करीत नाहीं. तर विषयानुभवाचें साधन असें जें देहेंद्रियादिरूप अज्ञानकार्य त्याचें निवर्तन करणारा असा जो ज्ञानाचा दुसरा अंश असतो त्याच्याशीं तें विरोध करितें. त्यामुळें स्वतः अज्ञान जरी निवृत्त झालें तरी ज्ञानी पुरुषाचे ठायीं बाधितानुवृत्तीनें देहाभिमान असूं शकतो व त्याच्या योगानें प्रारब्धाच्या जोरावर त्यास विषयानुभव घडतो. याविषयीं श्रीव्यासांचेंही **"भोगेन त्वितरे क्षपयित्वा संपद्यते"** असें ब्रह्मसूत्र आहे. त्याचा अर्थ असा—आत्मज्ञानाच्या योगानें संचित कर्मांचा

नाश व क्रियमाण कर्मांचा अस्पर्श झाला असतां अवशिष्ट राहिलेल्या प्रारब्ध कर्मांचा भोगानें क्षय करून ज्ञानवान् पुरुष ब्रह्मत्वास प्राप्त होतो. या सूत्राचा अभिप्राय जाणणाऱ्या वार्तिककारांनींही "शास्त्रार्थस्य समाप्तत्वान्मुक्तिः स्यात्तावता मितेः । रागादयः सन्तु कामं न तद्भावोऽपराध्यते ॥" असें म्हटलें आहे. या वार्तिकाचा सारांश असा—वेदान्तशास्त्राचा जीव-ब्रह्मैक्यरूप जो अर्थ तो साक्षात्काराच्या योगानें प्राप्त झालेला असल्यामुळें साधकास तेवढ्यानेंच मुक्ति मिळते. साक्षात्कारानंतर त्याच्या ठायीं रागद्वेषादिक बाधितानुवृत्तीनें खुशाल राहीनात कां ? त्यांच्या अस्तित्वामुळें ज्ञान्याच्या ब्रह्मभावाची हानि होत नाहीं. वेदान्तशास्त्राचें रहस्य जाणणाऱ्या श्रीविद्यारण्यस्वामींनींही याविषयीं असें म्हटलें आहे. "**अप्रवेश्य चिदात्मानं पृथक् पश्यन्नहंकृतिं । इच्छंस्तु कोटिवस्तूनि न बाधो ग्रन्थिभेदतः ॥ ग्रन्थिभेदेऽपि संभाव्या इच्छा प्रारब्धदोषतः । बुद्धापि पापबाहुल्यादसंतोषो यथा तव ॥**" या दोन्ही पद्यांचा सारांश येणेंप्रमाणें—चिदात्मा व अहंकार यांचें ऐक्य न करितां अहंकारास चिदात्म्याहून भिन्न पहाणारा पुरुष जरी कदाचित् हजारों पदार्थांची इच्छा करीत आहे असें वाटलें, तरी त्याच्या हृदयांतील चित् व जड यांच्या ऐक्यरूपी अध्यासाची ग्रंथि तुटलेली असल्यामुळें त्याच्या मुक्तीस बाध येत नाहीं, अध्यासरूपी ग्रंथीचा भेद झाल्यावरही प्रारब्ध दोषांमुळें ज्ञानी पुरुषास इच्छा होतात. याविषयीं हे शिष्या, किंवा हे वाद्या, तुझाच दृष्टांत घेऊन पहा. तूं अहंकारादिकांस आत्म्याहून पृथक् जाणत असूनही पापकर्मांच्या बाहुल्यामुळें तुला असंतोष झाला आहे. तात्पर्य ज्ञानी पुरुषास प्रारब्धकर्मामुळें प्राप्त होणाऱ्या फलांचा भोग घेण्याकरितां; बाधितानुवृत्तीनें देहाभिमान व रागादि होतात. पण—वार्तिककारांनींच एके ठिकाणीं "**रागो लिंगमबोधस्य चित्तव्यायामभूमिषु । न चाध्यात्माभिमानोऽपि विदुषोऽस्त्यासुरत्वतः ॥ विदुषोऽप्यासुरत्वं चेन्निष्फलं ब्रह्मदर्शनम् ॥**" असें म्हटलें आहे. याचा अर्थ—चित्ताच्या व्यायामभूमीमध्यें अर्थात् विषयांचे ठायीं प्रेम असणें हेंच अज्ञानाचें लक्षण आहे. अभिमान पुरुषास आसुर भाव प्राप्त करून देणारा असल्यामुळें विद्वानास आत्मविषयक अभिमानही होत नाहीं. बरें विद्वानासही आसुर भाव प्राप्त होतो असें

१९-५८५-२०००

ह्मणावें तर त्याचें ब्रह्मज्ञान निष्फळ होणार. तसेंच श्रीविद्यारण्यांनीं "**बुद्धतत्त्वो न विध्यर्ह इति चेद्वासनाबलात् । अबुद्ध इव संक्लिश्यन् विधिं ध्याने तदार्हति ॥**" असें ह्मणून अभिमानाचा आभासही विद्वानास हितकर नाहीं, असें ह्मटलें आहे. या सर्व वाक्यांचा सारांश असा—ज्याला तत्त्वज्ञान झालें आहे, तो पुरुष वैदिक विधीस योग्य नाहीं ह्मणून ह्मणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण वासनांच्या बलानें अज्ञाप्रमाणें क्लेश भोगणारा पुरुष ध्यानाविषयींच्या विधींचा विषय होतो.—असें जर ह्मणाल तर तें योग्य नव्हे. कारण त्या मान्य आचार्यांनीं या वचनांमध्यें अध्यासपूर्वक प्रेमाचा निषेध केला आहे व असें न मानल्यास पूर्वोत्तरविरोध हा दोष त्यांच्या ग्रंथावर येतो. शिवाय "**सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते**" ह्मणजे ज्याला आत्मसाक्षात्कार झाला आहे तो पुरुष कसाही जरी वागत असला तरी तो पुनरपि जन्म घेत नाहीं, असें जें श्रीभगवानांचें ह्मणणें आहे त्याच्याशीं विरोध येईल. सारांश या विरोधाची निवृत्ति व्हावी ह्मणून सुरेश्वर, विद्यारण्य इत्यादि आचार्यांनीं वरील वचनांत दृढ अध्यासपूर्वक रागाचा निषेध केला आहे, असें समजलें पाहिजे. आतां—ज्ञानी पुरुषामध्यें रागादिक असतात, असें मानिल्यास त्यांची शास्त्रीय मार्गास सोडून होणारी प्रवृत्तिही तुह्मांस मान्य आहे असें होणार—असें ह्मणाल. पण ज्ञान्याची अशास्त्रीय प्रवृत्ति आह्मांस मुळींच मान्य नाहीं. तर प्रारब्ध कर्माच्या फलाचा उपभोग घेण्यास उपयोगीं पडणारे जे रागद्वेष, देहाभिमान इत्यादि आहेत त्यांची अनुवृत्ति ज्ञान्यामध्यें ज्ञानानंतरही होते, एवढेंच आमचें ह्मणणें आहे व ती आभासरूप अनुवृत्ति आत्मज्ञानाच्या विरोधी नसते. आतां त्या आभासानुवृत्तीलाही जर आत्मज्ञान-विरोधी मानूं लागल तर कोणालाही तत्त्वज्ञान होणार नाहीं. कारण '**कादाचित्कं रागलेशं चिकित्सितुमशक्नुवन् । यो ब्रह्मनिष्ठां संद्वेष्टि कदा स्याद्ब्रह्मनिश्चयः**' असें एके ठिकाणीं ह्मटलें आहे. याचा भावार्थ असा—चित्तामध्यें केव्हांतरी उत्पन्न होणारा जो रागाचा लेश त्याची चिकित्सा करण्यास समर्थ नसणारा जो पुरुष ब्रह्मनिष्ठेचा द्वेष करितो त्यास तत्त्वनिश्चय कधींच होत नाहीं. असो; यावरून प्रारब्ध कर्म भोगानें क्षीण होईपर्यंत ज्ञानी पुरुषाचे ठायींही देहाभिमान, राग, द्वेष इत्यादिकांची अनुवृत्ति होते. पण शिंपीच्या ठायीं रुप्याचा भ्रम होऊन

त्याची निवृत्ति झाली असतां पुनः त्या बाधित झालेल्या रुप्याची अनुवृत्ति होते, असें अनुभवास येत नाहीं, असें जें तुह्मी शंकाप्रसंगीं ह्मटलें आहे तें पूर्ण विचार करून ह्मटलेलें नाहीं. कारण शिंपीचें ज्ञान झाल्यावर भ्रमाची निवृत्ति करणें हा जो त्या ज्ञानाचा अंश आहे त्याला प्रतिबंध करणारें प्रारब्धासारिखें तेथें कोणी नाहीं, व त्यामुळें त्या भ्रमाची वारंवार अनुवृत्ति होत नाहीं. किंवा मुमुक्षूस तत्त्वज्ञान झाल्यावर त्याच्याठायीं अज्ञानाच्या लेशाची अनुवृत्ति होते व त्यामुळें त्यास प्रारब्ध कर्माच्या फलाचा भोग घडतो. कारण **"द्वैतच्छाया रक्षणायास्ति लेशो, अस्मिन्नर्थे स्वानुभूतिःप्रमाणं"** ह्मणजे आत्मज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां या अभासरूप द्वैताचें रक्षण करण्याकरितां त्या अज्ञानाचा लेश अवशिष्ट रहातो, व याविषयीं ज्याचा त्याचा अनुभवच प्रमाण आहे.

शंका—पण अज्ञानाचा लेश ह्मणजे काय? अज्ञानाच्या अवयवास लेश ह्मणावयाचें कीं, त्याच्या शक्तीस लेश असें तुह्मी नांव देतां? अज्ञान निरवयवही नाहीं व सावयवही नाहीं. तर तें अनिर्वचनीय आहे, असा तुमचा सिद्धांत असल्यामुळें यांतील पहिला पक्ष तर संभवत नाहीं. ह्मणजे अज्ञानाचा अवयव रहातो, असें ह्मणतां येत नाहीं. शिवाय तें अवयवी आहे असें जरी मानिलें तरी त्याचा नाश झाल्यावर अवयवाची अनुवृत्ति होणें अयुक्त आहे. ज्याला अवयव असतात त्यास अवयवी ह्मणतात. आपला देह अवयवांचा बनलेला आहे व त्यामुळें त्यास अवयवी असें ह्मणतात. पण त्याचा नाश झाल्यावर त्याच्या हात, पाय इत्यादि एकाद्या अवयवाचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. तसाच प्रकार येथेंही समजावा. आतां अज्ञानाच्या शक्तीस लेश ह्मणतात, असें जर ह्मणावें तर ज्ञानाच्या योगानें शक्तिवालें जें अज्ञान त्याचा नाश झाल्यावर शक्ति आश्रयावांचून राहूं शकणार नाहीं. तेव्हां लेशाची अनुवृत्ति झाल्यामुळें भोग होतो, असें कसें ह्मणतां.

समाधान—सांगतों. ज्ञानाच्या योगानें आवरण शक्ति व तादात्म्याध्यास यांची निवृत्ति होते व विक्षेपशक्तिवालें अज्ञान ज्ञानानंतरही रहातें. या विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञानासच लेश ह्मणतात. आणि आवरण शक्तीचा ज्ञानाशीं जसा विरोध आहे तसा विक्षेपशक्तीचा नाहीं. त्यामुळें त्या शक्तीच्या योगानें ज्ञान्यास प्रारब्धकर्मफलभोग होतो, तर मग या विक्षेपशक्तीच्या

योगानें त्या ज्ञानी पुरुषास पुनर्जन्म ही होतो, असें ह्मणण्यास काय हरकत आहे ? ह्मणून ह्मणाल पण तें बरोबर नाहीं. कारण त्याच्या पुनर्जन्मास कांहीं निमित्त रहात नाहीं. अज्ञान स्वरूपतः (म्हणजे स्वतः) जन्माचें निमित्त होत नाहीं. तर धर्म व अधर्म हींच जन्मास निमित्तें होतात. पण प्रारब्ध धर्माधर्म पुनर्जन्माचीं निमित्तें होतात, असें मुळींच ह्मणवत नाहीं. तर संचित धर्माधर्मच पुनर्जन्मास कारण होत असतात, संचित धर्माधर्माच्या स्थितीचें कारण—आवरण शक्तियुक्त अज्ञान आहे. पण ज्ञानाच्या योगानें त्याचा नाश झाला असतां संचित धर्माधर्मही नष्ट होतात. ज्ञानानंतर घडणाऱ्या क्रियमाण कर्मांचा तर त्यास स्पर्शही होत नाहीं. प्रारब्धाचा भोगानेंच क्षय होतो आणि इतकें सर्व झाल्यावर दुसऱ्या शरीराच्या उत्पत्तीचें कारण कांहींच रहात नाहीं व त्यामुळें ज्ञान्यास पुनर्जन्म घ्यावा लागत नाहीं. विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञान भाजलेल्या बीजाप्रमाणें केवल भोगाच्या उपयोगीं असून पुनर्जन्माच्या उपयोगीं नसतें व त्याची निवृत्ति प्रतिबंध करणाऱ्या प्रारब्धाच्या क्षयानेंच आपोआप होते. त्याच्या निवृत्तीकरितां पुनः ज्ञानाची आवश्यकता नसते. कारण त्याच्या स्थितीस कारण होणाऱ्या आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति ज्ञानाच्या योगानें पूर्वींच झालेली असते. तस्मात् ज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतांही त्याचा लेश रहात असल्यामुळें ज्ञान्यास प्रारब्ध कर्मांचा भोग घडूं शकतो. किंवा आवरण, व जड आणि चित् यांचा तादात्म्याध्यास, हीं अज्ञानकृत असल्यामुळें ज्ञानोत्पत्तीनें नष्ट होतात. कारण ते दोन्ही रज्जुसर्पाप्रमाणें निरुपाधिक भ्रम होत व निरुपाधिक भ्रमाची निवृत्ति अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें होते असें वर सांगितलेंच आहे. (येथें आवरण ह्मणजे आत्म्याच्या स्वरूपास आच्छादित करणें, असें समजावें. असो;) विक्षेप कर्मयुक्त अविद्येमुळें होत असतो आणि त्यामुळें विद्येच्या योगानें अविद्येची निवृत्ति जरी होत असली तरी प्रारब्ध असेपर्यंत विक्षेप जात नाहीं. कारण तो सोपाधिक भ्रम आहे. सोपाधिक भ्रमाची निवृत्ति, अधिष्ठानाचें ज्ञान झालें तरी उपाधि असेपर्यंत होत नाहीं. या भ्रमामध्यें प्रारब्ध कर्मासह विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञान ही उपाधि आहे. ज्ञानानंतर भोगाच्या योगानें प्रारब्धाचा क्षय झाला असतां व त्या उपाधीच्या स्थितीस कारण होणाऱ्या

आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाच्या निवृत्तीनेंच संचित कर्मांचा क्षय झाला असतां जसा तेलवात संपलेला दिवा आपोआप विझतो त्याप्रमाणें विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञान आपोआप नाहींसें होतें.सर्व कर्मांचा क्षय झाल्यावर त्याच्या नाशास योग किंवा ज्ञान यांतील कशाचीही अपेक्षा रहात नाहीं. याविषयीं " अविद्यावृतितादात्म्यं विद्ययैव विनश्यतः। विक्षेपस्य स्वरूपं तु प्रारब्धक्षयमीक्षते ॥ १ ॥ " असें एके ठिकाणीं ह्मटलेंही आहे. या वचनाचा अर्थ बहुतेक वर होऊन गेला आहे. तात्पर्य, ज्ञान्याचा विषयोपभोग हा सोपाधिक भ्रम असल्यामुळें साक्षात्काराच्या विरोधि नाहीं. यास्तव–ज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतांही प्रारब्धप्राप्त अन्नपानादि भोगांचा अनुभव घेणारा मुमुक्षु ब्रह्मात्मभावानें रहातो.–या ह्मणण्यांत कांहीं दोष किंवा विरोध नाहीं.

आतां हें अशाप्रकारचें फल कोणत्या उपायानें प्राप्त होतें ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों. अखंड, एकरस व सच्चिदानंदस्वरूपानें रहाणें ही स्थिति किंवा फल शारीरकमीमांसेच्या चवथ्या अध्यायाचें अध्ययन केल्यानें सिद्ध होतें च हें मत वेदान्तसंप्रदायांतील आचार्यांचें आहे. पण दुसरे कित्येक विद्वान् असें ह्मणतात–गुरुमुखानें संपूर्ण शास्त्राचें अध्ययन करणें हेंच श्रवण; त्या पठण केलेल्या शास्त्राच्या अर्थाचें चिंतन युक्तीनें करणें हेंच मनन; मनन करून निश्चित केलेल्या शास्त्रार्थाची मनामध्यें वारंवार आवृत्ति करणें हेंच निदिध्यासन व त्यानंतर होणारा आत्मानुभवच साक्षात्कार होय.

शंका—तर मग शास्त्राध्ययनाविषयीं ज्यांचा अधिकार नाहीं अशा अनुपनीत मैत्रेयी, गार्गी इत्यादि स्त्रिया व विदुर, संजय इत्यादि शूद्र आणि ज्यांस श्रवणाचा अधिकार होता असे जनक, जडभरत इत्यादि द्विज यांस शारीरक मीमांसेच्या अध्ययनावांचून केवल सिद्ध–गीता, पुराणें, इतिहास इत्यादिकांवरूनच आत्मज्ञान झालें असें जें सांगितलें आहे तें खरें आहे, असें कसें ह्मणतां येईल ? कारण शारीरकाच्या श्रवणमननादिकांवाचून साक्षात्कार होत नाहीं, असा तर तुह्मी वर नियम केला आहे.

समाधान—खरोखर जर पाहिलें तर ज्यांचें चित्त शुद्ध झालें आहे ते मुख्य अधिकारी व्युत्पन्न असले तरी व नसले तरी त्यांस केवल एका श्लोकानें किंवा श्लोकार्धानेंही आत्मसाक्षात्कार होतो. सगुण ब्रह्माचा साक्षात्कार होईतों ज्यांनीं उपासना केलेली असते ते ब्रह्मज्ञानाचे मुख्य अधिकारी होत.

किंवा जन्मांतरीं श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान केलेलें असूनही कांहीं प्रतिबंधामुळें ज्यांस पुनरपि मनुष्यजन्म प्राप्त झाला आहे ते मुख्य अधिकारी होत, असें समजावें. (ज्यांना पद व पदाचा अर्थ यांची संगति समजलेली आहे त्यांस व्युत्पन्न व ज्यांस ती समजलेली नसते त्यांस अव्युत्पन्न ह्मणावें.) अशा प्रकारच्या मुख्य अधिकारी पुरुषांस ब्रह्म व जीव यांचें ऐक्य आहे, असें सांगणाऱ्या एकाद्या श्लोकानें किंवा श्लोकाच्या अर्धानेंच साक्षात्कार होतो. आतां ज्यांना पद्पदार्थांची संगतिच कळलेली नाहीं अशा अव्युत्पन्न पुरुषांस एकाद्या वाक्यावरून साक्षात्कार होतो हें ह्मणणें जरा चमत्कारिक आहे; यांत संशय नाहीं. पण शब्दाची अचिंत्य शक्ति असल्यामुळें अशी चमत्कारिक गोष्टही घडते. याविषयीं एक दृष्टांत देतों ह्मणजे हीच गोष्ट चांगली समजेल. ज्याप्रमाणें निजून उठलेल्या पुरुषाच्या इन्द्रियांचा विषयांशीं संनिकर्ष झाला असतां त्या त्या विषयाचा त्यास साक्षात्कार होतो; त्याप्रमाणें अनेक पूर्व जन्मांमध्यें केलेल्या अपरिमित पुण्याच्या परिपाकामुळें ज्याच्यावर भगवानाचा अनुग्रह झाला आहे व त्यामुळें ज्याचें चित्त अतिशय निर्मल झालें आहे अशा पुरुषास श्लोक, श्लोकार्ध किंवा वाक्य कानीं पडतांच ब्रह्मसाक्षा- होतो. ह्मणजे व्यवहारांतील विषयाच्या । साक्षात्कारास प्रथम जाग्रती व त्यानंतर इंद्रियार्थ-संनिकर्ष हीं जशीं कारणें होतात त्याप्रमाणें ब्रह्मसाक्षात्कारासही प्रथम चित्तशुद्धि व नंतर श्लोकादि-श्रवण हीं कारणें होतात. ज्याचें चित्त विक्षिप्त झालें आहे अशा उन्मत्त पुरुषांच्या इन्द्रियांचा विषयांशीं संनिकर्ष झाल्यावरही त्यांस पदार्थांचें विपरीत ज्ञान होतें ह्मणून ज्याचें चित्त स्वस्थ आहे अशा पुरुषासही तसेंच विपरीत ज्ञान होत असेल असें समजणें जसें युक्त नाहीं; त्याप्रमाणेंच विषयाभिलाषी; ज्यांचें चित्त रजोवृत्तींनीं व तमोवृत्तींनीं भरून गेलें आहे व जे अज्ञ आहेत अशा पुरुषांस हजारों श्लोक ऐकूनही ब्रह्मसाक्षात्कार होत नाहीं; ह्मणून ज्याच्यावर करुणासागर श्रीकृष्णांचा अनुग्रह झाला आहे व ज्यांच्या अंतःकरणांतील रजोवृत्ति व तमोवृत्ति नष्ट झाल्या आहेत अशा विद्वानांसही वाक्य-श्रवणाबरोबर साक्षात्कार होत नाहीं हें ह्मणणें धाष्टर्य होय. अर्थात् अशा मुख्य अधिकाऱ्यांस एकाद्या श्लोकावरूनच ब्रह्मसाक्षात्कार होण्यास कोणत्याही प्रकारचा प्रत्यवाय नाहीं. आतां हें ऐकून कोणी ह्मणेल कीं, तर मग श्रीव्यास-भगवानांनीं शारीरकशास्त्र

कशास केलें ? मुख्य अधिकाऱ्यास त्याच्या वांचूनच साक्षात्कार होऊं शकेल. या प्रश्नाचें उत्तर असें कीं, शारीरकादि ब्रह्मात्मैक्य–प्रतिपादक शास्त्रें अमुख्य अधिकाऱ्यांकरितां आहेत. मुख्याधिकाऱ्यांचें थोड्याशा निमित्तानेंच काम भागतें; याविषयीं प्रमाण काय ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों–महाभारतांत श्रीव्यासांनींच "**आत्मानं विन्दते यस्तु सर्वभूतगुहाशयं। श्लोकेन यदि वार्धेन क्षीणं तस्य प्रयोजनं**" ह्मणजे सर्वभूतांच्या अंतःकरणरूपी गुहेमध्यें साक्षिरूपानें असणाऱ्या आत्म्यास जो साक्षात् जाणतो त्याचें एकाद्या श्लोकानें किंवा श्लोकार्धानेंच काम भागतें. अर्थात् देश, काल व वस्तु या त्रिविध परिच्छेदानें शून्य व ब्रह्मादि–स्थावरान्त भूतांचा साक्षी अशा आत्म्याचा ब्रह्मरूपानें ज्यास एकाद्या श्लोकार्धानें साक्षात्कार होतो, त्यास ब्रह्मानंदापर्यंत जेवढे ह्मणून आनंद आहेत त्या सर्वांची प्राप्ति होते. हीच गोष्ट श्रीसुरेश्वराचार्यांनीं नैष्कर्म्यसिद्धींत "वाक्यश्रवणमात्रेण पिशाचवदवाप्नुयात्" असें ह्मणून श्लोकार्धानें सांगितली आहे. ह्मणजे जो मुख्य अधिकारी आहे त्यास पिशाचाप्रमाणें केवल वाक्य ऐकतांच साक्षात्कार होतो असा याचा भावार्थ आहे. पिशाचक या नांवाचा एक सामान्य मनुष्य होता. एकदां तो अरण्यांत गेला असतां त्यास "तें तूं आहेस" हें महावाक्य ऐकूं आलें व तेवढ्यावरूनच त्यास आत्म-साक्षात्कार झाला, अशी एक आख्यायिका आहे. पिशाचकास ऐकूं आलेलें वाक्य एका आश्रमांतील अध्यापकांनीं आपल्या शिष्यास उद्देशून उच्चारिलेलें होतें.

शंका—मुख्य अधिकाऱ्यामध्यें कांहीं व्युत्पन्न असतात व कांहीं अव्युत्पन्न असतात, असें तुह्मी सुचविलें आहे व त्या दोघांसही श्लोकादिकांच्या श्रवणानें ब्रह्मसाक्षात्कार होतो, असें तुमचें ह्मणणें आहे. पण यावर आह्मी असें विचारितों कीं, साक्षात्कार झाल्यावर त्यांस कांहीं कर्तव्य रहातें कीं नाहीं ?

समाधान—जे अव्युत्पन्न मुख्य अधिकारी असतात त्यांस ब्रह्मसाक्षात्कारानंतरही ब्रह्माकार–वृत्तीचा प्रवाह एकसारखा चालू ठेवणें अवश्य असल्यामुळें ध्यानाची अपेक्षा आहे. कारण त्या अव्युत्पन्नांची बुद्धि शास्त्रामध्यें प्रवेश करण्यास स्वतः समर्थ नसते. तर तिला दुसऱ्या पुरुषांच्या उपदेशाधीन होऊन रहावें लागतें. त्यामुळें श्लोकार्धादिकांच्या श्रवणानें त्यांस जरी

साक्षात्कार झाला तरी भेदवादी असज्जनांच्या संसर्गानें असंभावना, विपरीत भावना इत्यादि दोष उत्पन्न होऊन त्यास प्रतिबंध होणें साहजिक आहे. साक्षात्कारास प्रतिबंध झाल्यावर अज्ञानाची आत्यंतिक निवृत्ति व पुरुषार्थाची प्राप्ति होत नाहीं. पण तेंच, ते अव्युत्पन्न पुरुष जेव्हां ध्यानामध्यें तल्लीन होऊन रहातात तेव्हां असज्जनादिकांशीं समागम करण्यास त्यांस अवकाशच रहात नसल्यामुळें ज्ञानास प्रतिबंध करणारे असंभावनादि दोष उत्पन्न होण्याचें कारणच नष्ट होतें व त्यामुळें अप्रतिबद्ध साक्षात्कार आणि त्याच्या योगानें परमपुरुषार्थ हीं दोन्हीं होऊं शकतात. यास्तव अव्युत्पन्न पुरुषास ब्रह्मसाक्षात्कारानंतरही ध्यान अवश्य करावें लागतें. अव्युत्पन्न मुख्य अधिकाऱ्यांनीं दुसऱ्यांच्या द्वारा आत्मश्रवण करावें व सतत ध्यान करावें याविषयीं " अन्ये त्वेवमजानन्तः श्रुत्वान्येभ्य उपासते " असें श्रीभगवानाचें वचन प्रमाण आहे. याचा सारांश,—जे दुसरे अव्युत्पन्न असतात त्यांनीं योग्य उपदेशकाच्या द्वारा श्रवण करून आत्म्याची सतत चिंतनरूपी उपासना करावी. पंचदशीच्या ध्यानदीपांतही " अत्यन्तबुद्धिमान्द्याद्वा सामग्र्या वाप्यसंभवात् । यो विचारं न लभते ब्रह्मोपासीत सोऽनिशं ॥ मरणे ब्रह्मलोके वा तत्त्वं ज्ञात्वा विमुच्यते ॥ " असें म्हटलें आहे. याचा अर्थ—बुद्धि अतिशय मंद असल्यामुळें किंवा विचाराची सामग्री नसल्यामुळें ज्यास विचार करितां येत नाहीं, त्यानें सतत ब्रह्मचिंतन करावें. म्हणजे त्या ध्यानाच्या योगानेंच मरणसमयीं किंवा ब्रह्मलोकीं गेल्यावर तेथें त्या पुरुषास ब्रह्मसाक्षात्कार होतो आणि त्यामुळें तो मुक्त होतो. योगसूत्रकार भगवान् पतंजलींनीं याविषयीं योगसूत्रांत " ततः प्रत्यक्-चेतनाधिगमोऽप्यन्तरायाभावश्च " असें म्हटलें आहे. याचा इत्यर्थ येणेंप्रमाणें—परमात्म्याच्या ध्यानामुळें प्रत्यगात्म्याचा साक्षात्कार होतो व अशाप्रकारचें साक्षात्-ज्ञान झालें असतां सर्व प्रतिबंधांची निवृत्ति होते. शारीरक सुत्र व श्रुति यांमध्येंही प्रस्तुत प्रकरणोपयोगीं अशीं अनेक प्रमाणें आढळतात. पण त्या सर्वांचा येथें संग्रह करणें अशक्य व अनवश्यक आहे.

शंका—अव्युत्पन्न पुरुष प्रमाणकुशल नसतात. त्यामुळेंच त्यांची प्रज्ञा विचार करण्यास स्वतंत्र नसते; तर ती परतंत्र असते, आणि अशी स्थिति असल्यामुळें ब्रह्मसाक्षात्कारानंतरही असज्जनांच्या संगतीनें त्यांच्यामध्यें असं-

भावनादि दोषांचा प्रादुर्भाव होऊं नये म्हणून त्यांस ध्याननिष्ठेची अत्यंत अपेक्षा असते, असें जें तुम्ही म्हणत आहां तें आम्हांस बरोबर समजलें. पण जे प्रमाणकुशल पंडित असतात त्यांस या ध्याननिष्ठेची अपेक्षा आहे कीं नाहीं ? प्रमाणकुशल पंडित वर सांगितलेल्या अव्युत्पन्न पुरुषांप्रमाणें विचार करण्यास असमर्थ नसतात. तर त्यांची प्रज्ञा स्वतंत्र असते व त्यामुळें त्यांस ध्यानाची कांहीं जरूर नाहीं, असें वाटतें.

समाधान—व्युत्पन्न पंडित स्वतंत्रप्रज्ञ असतात हें खरें; पण त्या सर्वांसच ध्यानाची अपेक्षा नाहीं; असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, अनेक शास्त्रांच्या अध्ययनानें व जन्मांतरीय पापामुळें जे पंडितही संशय, दुराग्रह इत्यादिकांनीं ग्रस्त झालेले असतात त्यांस जरी साक्षात्कार झालेला असला तरी तो दूषित होतो. कारण, संशयादि भयंकर दोषांची निवृत्ति जोंपर्यंत झालेली नसते तोंपर्यंत शुद्ध आत्मसाक्षात्कार होत नाहीं व शुद्ध साक्षात्कारावाचून अज्ञानाची निवृत्ति होत नाहीं. कारण, “परीक्ष्य यो न गृह्णाति गृह्णाति च विपर्ययात् । दृढपूर्वं श्रुतत्वाच्च प्रमादाच्चापि लौकिकात् ॥ १ ॥ चतुर्भिः कारणैरेतैर्याथात्म्यं न हि विन्दति ॥” असें श्रीसुरेश्वराचार्यांनीं म्हटलें आहे. याचा भावार्थ असा—जो शास्त्रार्थाचें परीक्षण करून ग्रहण करीत नाहीं त्यास; व जो विपरीत ग्रहण करितो त्यास आत्म्याचें यथार्थ स्वरूप समजत नाहीं. तसेंच पूर्वीं शिकलेल्या शास्त्रांचा दृढसंस्कार राहिल्यामुळें किंवा लौकिक प्रमादामुळें पुरुषास आत्मयाथात्म्य समजत नाहीं. म्हणजे आत्मज्ञान न होण्यास हीं चार कारणें आहेत. यास्तव संशय, दुराग्रह इत्यादि दोषांनीं युक्त असलेल्या व्युत्पन्न पुरुषांसही ध्यानाची अपेक्षा असते. कारण त्यावाचून त्यांच्या त्या प्रतिबंधाची निवृत्ति होत नाहीं. आतां ज्या कित्येक भाग्यवानावर ईश्वराचा अनुग्रह झालेला असतो व त्यामुळें जे असंभावना, विपरीत भावना इत्यादि दोषांनीं ग्रस्त झालेले नसतात त्यांस मात्र ब्रह्मसाक्षात्कारानंतर ध्यानाची अपेक्षा नसते व त्यामुळें त्यांनीं जरी साक्षात्कारानंतर ध्यान न केलें तरी चालेल. पण ध्यान हें ब्रह्मसाक्षात्काराचें कारण आहे, असें श्रीव्यासांनींही **“अपि संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्यां”** या सूत्रांत सांगितलें आहे. या सूत्राचा अर्थ असा—हा अधिकारी पुरुष ध्यानसमयीं एकाग्र चित्तानें आपल्या

आत्मस्वरूपावरून ब्रह्माचा साक्षात्कार करितो. कारण स्वतः श्रुति व स्मृतींनें तसें सांगितलें आहे. कोणती श्रुति व स्मृति असें सांगत आहे ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों—"**ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु तं पश्यति निष्कलं ध्यायमानः। कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्।**" ज्याचें चित्त शुद्ध झालें आहे असा पुरुष निर्गुण ब्रह्माचें ध्यान करीत असतां त्या निर्गुण ब्रह्माचा साक्षात्कार करितो व बाह्य रूपादि विषयांपासून ज्यानें आपलीं नेत्रादि इंद्रियें परतविलीं आहेत अशा मुमुक्षु ध्याननिष्ठासच प्रत्यगात्म्याचा साक्षात्कार होतो. ही कठश्रुति व "**यं विनिद्रा जितश्वासाः संतुष्टा विजितेन्द्रियाः। ज्योतिः पश्यन्ति युंजानास्तस्मै योगात्मने नमः॥**" ह्मणजे जे निद्रारहित झाले आहेत; ज्यांनीं प्राणायामाच्या योगानें श्वासास स्ववश केलें आहे; व ज्यांनीं इंद्रियांस जिंकिलें आहे असे ध्यानयोगनिष्ठ पुरुष ज्या परमात्म्याच्या ज्योतीचा साक्षात् अनुभव घेतात त्या योगरूप परमात्म्यास नमस्कार असो. हाच अर्थ अन्य शास्त्रांमध्येंही सांगितलेला आहे. "**बहुव्याकुलचित्तानां विचारात्तत्त्वधीर्न चेत्। योगो मुख्यस्ततस्तेषां धीदर्पस्तेन नश्यति**" ह्मणजे ज्यांचें चित्त अतिशय व्याकुल आहे, अशा पुरुषांस जर विचाराच्या योगानें आत्मज्ञान न झालें तर त्यांस ध्यानरूप योग हेंच मुख्य साधन होय. कारण त्यांच्या चित्तांतील दोष त्या ध्यानाच्या योगानेंच नाहींसे होणें शक्य आहे.

शंका—ज्यांच्या चित्तांत संशयादि दोष आहेत ते त्यांच्या निवृत्तीकरितां ध्यान करीत असले तर खुशाल करोत. पण ज्यांस संशयादि दोषांचा स्पर्शही झालेला नाहीं, असे ज्ञानी पंडितही ध्यान करीत असतात असें दिसतें. त्याचें काय प्रयोजन?

समाधान—संशयादि दोषशून्य पंडितही 'मी ब्रह्म आहें' अशा प्रकारच्या वृत्तीचा प्रवाह एकसारिखा चालू ठेवून ध्यान करितात व त्यामुळें त्यांच्या अंतःकरणांतील विक्षेपाची निवृत्ति होऊन त्यास ब्रह्मानंदरूप प्रत्यक्षसुखाची प्राप्ति होते आणि त्याकरितांच ते ज्ञानी ध्यान करीत रहातात. त्यांच्या ध्यानाचा या दृष्ट ब्रह्मानंदावांचून दुसरा कांहीं उपयोग नाहीं. कारण त्यांच्या संशयादि दोषांची निवृत्ति तर पूर्वींच झालेली असते. भगवानांनींही "**अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते। तेषां नित्याभियुक्तानां योग-**

क्षेमं वहाम्यहं " असें ह्मटलें आहे. ह्मणजे जे साधक जन माझें अनन्य चिंतन करीत राहून उत्तम प्रकारें उपासना करितात त्या माझ्या ध्यानामध्यें सतत तत्पर झालेल्या भक्तांचा योगक्षेम मी चालवितों. ह्मणजे त्यांस जें अवश्य लागतें ते मी पुरवितों व त्यांच्या अवश्य पदार्थांच्या संचयाचें रक्षण मीच करितों. येथील उपासना या शब्दाचा अर्थ ध्यानरूप उपासना असा समजावा व अनन्य या शब्दानें कोणत्याही मायिक पदार्थामध्यें लक्ष न ठेवितां केवल मत्परायण होऊन असें समजावें. आतां ज्ञानी पुरुषास मनुष्य लोकापासून ब्रह्मलोकापर्यंत असलेले सर्व आनंद प्राप्त होतात व त्यामुळें त्यांस कोणत्याही वस्तूची व वस्तुजन्य आनंदाची प्राप्ति करून घेण्याचें रहात नाहीं, हें खरें. तरी पण भगवानांच्या वचनांतील योग व क्षेम यांचा विशेष अर्थ येथें घेतला पाहिजे. जें नसेल त्याची प्राप्ति ह्मणजे योग व जें असेल त्याचें रक्षण ह्मणजे क्षेम, असा या शब्दांचा सामान्य अर्थ आहे. पण प्रस्तुत स्थळीं देहादि अनात्म पदार्थांचे ठायीं जी आत्मबुद्धि आहे तिचा त्याग करून ज्ञान्याची ब्रह्मानंदरूपानें स्थिति होणें हाच योग व प्रबल प्रारब्धाच्या योगानेंही आत्मनिष्ठेपासून त्यांचा भ्रंश न होणें हें क्षेम होय. अशाप्रकारचा योगक्षेम ज्ञान्याचे ठायींही असूं शकतो व त्यास उद्देशूनच भगवानांनीं " मी त्याचा योगक्षेम चालवितों " असें ह्मटलें आहे, असें समजावें. ह्मणजे चिकित्सकांच्या मनांत संशय रहणार नाहीं. त्याचप्रमाणें भगवानांनीं गीतेमध्येंच " मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परं । कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ " असें ह्मटलें आहे. सर्व प्राण्यांचा अंतर्यामी असा जो मी त्या मज वासुदेवाच्या ठायींच ज्यांचें चित्त आहे; माझ्या ठिकाणींच ज्यांचीं सर्व इंद्रियें तत्पर होऊन लागलीं आहेत; जे एकमेकांस सच्चिदानंदरूप अशा माझाच बोध करीत आहेत; व जे सतत माझें कीर्तन करूनच नित्य संतुष्ट व रममाण होत असतात—इत्यादि, याचा अर्थ असून त्यावरून ज्यास आत्मसाक्षात्कार झाला आहे अशा व्युत्पन्न पंडितांचें ध्यान ब्रह्मानंदाच्या प्राप्तीस कारण होतें व त्याकरितांच ते त्यांत निमग्न होतात, असें ठरतें.

शंका—पण अशाप्रकारचा विधि शास्त्रामध्यें आहे, ह्मणजे ज्यांना संशयादि असतील त्यांनीं त्यांच्या निवृत्तीकरितां ध्यान अवश्य करावें,

असें श्रवणादिकांप्रमाणें ध्यानाचेंही शास्त्रानें विधान केलें आहे, असें ह्मणण्यास तुह्मी कां भितां? असें विधान मानण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं ह्मणून ह्मणाल तर "तमेव धीरो विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत ब्राह्मणः" ह्मणजे धीर ब्राह्मणानें त्या आत्म्यास साक्षात् जाणून नंतर त्याचेंच ध्यान करावें, अशी श्रुति प्रमाण आहे. बरें आत्मसाक्षात्कार झाल्यामुळेंच त्या ज्ञान्यास मोक्षसंज्ञक परमपुरुषार्थाची प्राप्ति होते व त्यामुळें ज्ञानानंतर ध्यान करणें व्यर्थ आहे; ह्मणून ह्मणावें तर तेंही संभवत नाहीं. कारण ब्रह्मज्ञानानंतरही सामान्य व्यवहार-समयीं त्या ज्ञान्यास पूर्वीप्रमाणेंच सुखदुःखादिरूप संसाराची प्रतीति येत असते, असें दिसतें. तेव्हां केवल ब्रह्मज्ञानाच्या योगानें परमपुरुषार्थाची प्राप्ति होत नसून; ब्रह्मनिष्ठ गुरूजवळ जाऊन, श्रवणादि करून, त्या साधनांच्या द्वारा ब्रह्मसाक्षात्कार करून घेतल्यावर यावज्जीव ब्रह्माचें ध्यान केल्यानें त्याची प्राप्ति होते, असेंच ह्मटलें पाहिजे. ह्मणजेच ज्ञान्यास साक्षात्कारानंतर यावज्जीव ध्यानाची आवश्यकता आहे, असें ठरलें. शिवाय जर कोणी ज्ञानी ध्यानपरायण न झाला तर त्याचें आचरण यथेष्ट होऊं लागेल व त्यामुळें त्यास मोक्ष न मिळतां उलट नरकप्राप्ति होईल. हें आह्मी प्रमाणावाचून सांगत आहों, असें ह्मणाल तर "**निःसंगता मुक्तिपदं यतीनां संगादशेषाः प्रभवन्ति दोषाः। आरूढयोगोऽपि निपात्यतेऽधः संगेन योगी किमुताल्पसिद्धिः**" हें वचन या आमच्या ह्मणण्यास प्रमाण आहे. याचा अर्थ सांगतों—विषयी व बहिर्मुख पुरुषांच्या संगतीचा यतीनें त्याग करणें हाच पुरुषार्थाचा मार्ग होय. कारण अशा पुरुषांच्या संगतीनेंच यतींच्या ठायीं सर्व प्रकारचे दोष संभवतात. त्या दोषांमुळें योगारूढ झालेला पुरुषही अधःपतन पावतो मग ज्याला थोडीशीच सिद्धि प्राप्त झाली आहे त्याच्याविषयीं काय सांगावें? यास्तव विषयासक्ति व यथेष्ट आचरण यांची निवृत्ति होण्यास्तव ध्यानविधीची फार आवश्यकता आहे. दुसऱ्याही अनेक ग्रंथांतून यतींनीं संग सोडावा असेंच सांगितलें आहे व त्यावरूनही आह्मी ह्मणतों तीच गोष्ट प्राप्त होते.

समाधान—पण संशयादि दोषांनीं रहित असलेल्या ज्ञान्यास ध्यानाचें विधान आहे असें ह्मणतां येत नाहीं. कारण ज्या पुरुषास दृढ अभ्यासामुळें देहाभिमान झालेला असतो त्यासच "मी कर्ता आहें" इत्यादिप्रकारें

आत्म्याचे ठायीं कर्तृत्व बुद्धि होते व असा विपरीत भाव धारण करणारा पुरुषच विधि व निषेध यांचा अधिकारी असतो. ह्मणजे विधि व निषेध अशा पुरुषाकरितांच असतात. ज्ञान्यास देहाभिमान व "मी कर्ता" इत्यादि भावना नसतात, हें वर स्पष्ट झालेंच आहे. आणि त्यामुळें तो विधिनिषेधांचा विषय होत नाहीं. देहाभिमानही दोन प्रकारचा असतो. एक कर्मजन्य व दुसरा भ्रांतिजन्य. कर्मजन्य देहाभिमान कर्म निवृत्त होतांच निवृत्त होतो. पण दुसरा भ्रांतिजन्य अभिमान आत्मज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति झाल्यावांचून निवृत्त होत नाहीं. यास्तव ज्याच्या अज्ञानाची निवृत्ति झालेली नाहीं त्यास जरी शास्त्रीय विधिनिषेध विषय करीत असले तरी ज्यास आत्मसाक्षात्कार झालेला आहे व त्यामुळें ज्याचें अज्ञान नाहींसें झालें आहे अशा पुरुषाचा भ्रांतिकृत देहाभिमान सर्वथैव नष्ट झालेला असल्यामुळें त्यास ते आपला दास करीत नाहींत. एवढ्याकरितांच परमपूज्य पंचदशीकारांनींही "**व्याचक्षतां ते शास्त्राणि वेदानध्यापयन्तु वा। येऽत्राधिकारिणो मर्त्या नाधिकारोऽक्रियत्वतः ॥ १ ॥ शृण्वन्त्वज्ञाततत्त्वास्ते जानन्कस्माच्छृणोम्यहं। मन्यन्तां संशयापन्ना न मन्येऽहमसंशयः ॥२॥ विपर्यस्तो निदिध्यासेत्किं ध्यानमविपर्यये**" ॥ असें ह्मटलें आहे. याचा भावार्थ असा—जे मानव अध्यापनादिकांचे अधिकारी असतील ते शास्त्रांचें व्याख्यान करोत कीं वेदांचें अध्यापन करोत. मी अक्रिय आहें व त्यामुळें मला त्यांपैकीं कशाचाही अधिकार नाहीं १. ज्यांना तत्त्वाचें ज्ञान झालेलें नसेल तें बिचारे खुशाल श्रवण करोत. मी तत्त्व जाणतों मग श्रवण कशाकरितां करूं? ज्यांना संशय असेल ते मनन करोत. मला मुळीं संशयच राहिलेला नाहीं आणि ह्मणून मी मननही करीत नाहीं २. ज्यांच्या मनांत विपर्यास असेल तो खुशाल निदिध्यासन करो. मला विपर्ययही झालेला नाहीं व त्यामुळें मी ध्यानही करीत नाहीं. ज्ञान्यास ध्यान करण्याचें प्रयोजन नाहीं ह्मणून ह्मटल्यावर "तमेव धीरो॰" इत्यादि वर सांगितलेली श्रुति अप्रमाण होईल, असें ह्मणाल तर तें व्यर्थ आहे. कारण ती श्रुति आत्म्याचें अपरोक्ष ज्ञान झाल्यावर ध्यान करावें, असें मुळींच सांगत नाहीं. तर वेदान्त श्रवणानें ब्रह्माचें परोक्ष ज्ञान झाल्यावर अपरोक्ष ज्ञानाकरितां निदिध्यासनरूप ध्यान करावें असें ही श्रुति सांगत आहे व त्यामुळें

तीं अप्रमाण ठरण्याचें कारण नाहीं. पण ज्ञान्यानें ध्यान न केल्यास त्याचें यथेच्छाचरण होईल व त्यामुळें त्यास अधोगति मिळेल इत्यादि अप्रयोजक शंका तुह्मी वर घेतली आहे. पण त्यावर आह्मी असें सांगतों कीं, ज्ञान्यास भ्रांतिजन्य देहाभिमान नसल्यामुळें त्याच्या हातून कांहीं अकृत्य होईल ही शंकाच घेणें व्यर्थ आहे. कारण देहाभिमानावाचून कोणतेंही अकृत्य होत नाहीं; असा नियम आहे. शिवाय मुमुक्षु अवस्थेमध्येंही जो शमादिकांचें यथेच्छ अनुष्ठान करून सर्व दोषांस आपल्यापासून हांकून लावीत होता तो ज्ञानी झाल्यावर पुनरपि त्यांच्या अधीन होईल हें ह्मणणें शोभेल तरी कसें? व जर कदाचित् तो दोषांच्या अधीन होऊन यथेष्ट आचरण करूं लागला तर त्यास ज्ञानी तरी कसें ह्मणतां येईल? तात्पर्य ज्ञानानंतर ध्यानाची कांहीं जरूर नाहीं. ध्यानविधि ज्ञानवानाकरितां नाहीं ही गोष्ट स्वतः भगवान् व्यासांनीं सांगितली आहे. कोठें ह्मणून विचाराल तर सांगतों—“अनुज्ञापरिहारौ देहसंबंधात् ज्योतिरादिवत्” या ब्रह्मसूत्रांत सूत्रकारांनीं “अनुज्ञा ह्मणजे विधि व परिहार ह्मणजे निषेध. हे मनुष्यास आत्मज्ञानापूर्वी देहाभिमानामुळें प्राप्त होतात. त्यांचा आत्म्याशीं कांहीं संबंध नाहीं. तर उपाधीशीं आहे. याला दृष्टांत—अग्नीचा. स्मशानांतील अग्नि अपवित्र आहे असें समजून त्याचा त्याग करितात व अग्निहोत्रकुंडांतील पवित्र आहे असें समजून त्याचें ग्रहण करितात. किंवा मनुष्याच्या शरीरांतील विष्ठामूत्रादि मल अपवित्र आहेत असें ह्मणून त्यागिले जातात व गाईच्या शरीरांतील तेच मल शुद्ध आहेत, असें समजून त्यांचें ग्रहण करितात. त्याचप्रमाणें देहाभिमानी अज्ञानी पुरुषास शास्त्रकृत विधिनिषेध प्राप्त आहेत व देहाभिमानशून्य असा जो ज्ञानी त्यास ते प्राप्त नाहींत.” असें ह्मटलें आहे. तत्त्वज्ञ पुरुषास कांहीं कर्तव्य नाहीं हें “यस्त्वात्मरतिरेव” इत्यादि दोन श्लोकांवरूनही स्पष्ट होत आहे. त्या श्लोकांचा सारांश मात्र येथें देतों—ज्याची रति बाह्य पदार्थांमध्यें नसून केवल आत्म्याचे ठायींच असते; जो मानव आत्म्याच्या योगानें तृप्त होतो; व जो आत्म्यामध्येंच संतुष्ट असतो त्याला कर्तव्य ह्मणून कांहीं नसतें. त्यानें येथें कांहीं केलें तरी त्याचा कांहीं एक उपयोग होत नाहीं व न केलें तरी त्यापासून कांहीं हानि होत नाहीं. ब्रह्मादि—स्थावरांत कोणत्याही प्राण्याकरितां त्याला कर्तव्य नसतें. कारण तो कोणाशीं संबंधच ठेवीत

नाहीं. अशाच अर्थाचें आणखीं एक पौराणवचन प्रमाण देतों—" **ज्ञानामृतेन तृप्तस्य कृतकृत्यस्य योगिनः । नैवास्ति किंचित्कर्तव्यमस्ति चेन्न स तत्त्ववित् ॥** याचा अर्थ—ज्ञानामृतानें तृप्त झालेल्या व कृतकृत्य झालेल्या योग्यास कांहीं एक कर्तव्य नसतें व जर " आहे " असें त्यास वाटत असलें तर तो तत्त्ववेत्ताच नव्हे. श्रीमच्छंकराचार्यांनींही शारीरकभाष्यांत " **अहं ब्रह्मास्मीत्येतदवसाना एव सर्वे विधयः सर्वाणि च शास्त्राणि विधिनिषेधमोक्षपराणि** " असें म्हटलें आहे. याचाही सारांश थोडक्यांत सांगतों—" मी ब्रह्म आहें " असें समजेपर्यंतच सर्व विधि व सर्व विधि, निषेध आणि मोक्ष यांचीं प्रतिपादक शास्त्रें प्रवृत्त होतात. याविषयीं विद्वान् पुरुषांनींही " गौणमिथ्यात्मनोऽसत्त्वे पुत्रदेहादिबाधनात् । तत्सद्ब्रह्माहमस्मीति बोधे कार्यं कथं भवेत् ॥ " असें म्हटलें आहे. या विद्वद्वचनाचा अर्थ असा—आत्मा गौण, मिथ्या व मुख्य असा तीन प्रकारचा आहे. पुत्र, भार्या इत्यादिकांस पुरुषाचा गौण—आत्मा म्हणतात. अन्नमय, प्राणमय इत्यादि पांच कोशांस मिथ्या आत्मा म्हणतात व त्या पांच कोशांचा आधार, सर्वांतर्यामी, सच्चिदानंदरूप व साक्षी असा जो आत्मा आहे तो मुख्य होय. पुरुषास या तिन्ही प्रकारच्या आत्म्यांची ओळख झाली असतां मिथ्या व गौण आत्म्याविषयींचें त्याचें प्रेम कमी होतें. फार काय पण ते आत्मा आहेत, असेंही त्यांस वाटेनासें होतें. नंतर मुख्य आत्म्याविषयीं त्यांचा निश्चय होतो. पुढें साक्षात्कारानें तोच निश्चय वज्रलेप होतो, आणि ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर त्यास कर्तव्य कोठून रहाणार ? असो; अशींच आणखींही कितीतरी प्रमाणें देतां येण्यासारिखीं आहेत; पण उगीच विस्तार करणें बरोबर नाहीं. वर जीं थोडीशीं प्रमाणें दिलीं आहेत त्यांवरून—संशयादिरहित आत्मज्ञास ध्यानादि कांहीं कर्तव्य रहात नाहीं. आतां त्यानें जर दृढसुखाकरितां ध्यान केलें तर त्यास सुख होतें व न केलें तर बाह्य व्यवहाराच्या संसर्गामुळें दुःख होतें. पण ध्यान न केल्यास त्याची याहून अधिक कांहीं हानि होते, असें मुळींच म्हणतां येत नाहीं.—हें वाचकांच्या ध्यानांत येईल.

दीर्घकाल श्रवणादि अंतरंग साधनांचें अनुष्ठान केल्यामुळें ज्यास अप्रतिबद्ध आत्मसाक्षात्कार झाला आहे अशा पुरुषाच्या हातून प्रारब्धकर्माप्रमाणें जरी

अवश्य व्यवहार घडला तरी त्यामुळें त्याच्या मोक्षास कांहीं बाध येत नाहीं. कारण, “ तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात् ” असें ब्रह्मसूत्रामध्यें व्यासांनीं म्हटलें आहे. याचा सारांश असा—ब्रह्मरूप आत्म्यामध्यें ज्याचें–इतर सर्व व्यापार सोडून—पर्यवसान झालें आहे व जो केवल ज्ञानाचाच आश्रय करून राहिला आहे त्यास कर्तव्य म्हणून कांहीं रहात नाहीं. त्यास मोक्ष अवश्य मिळतोच. वस्तुतः या सूत्रामध्यें जगाचें कारण ब्रह्म आहे, प्रधान नव्हे. कारण जो ब्रह्मनिष्ठ झालेला असतो त्यासच मोक्ष मिळतो, असें म्हटलेलें आहे व त्यावरून वरील अर्थ सूचित होतो. ब्रह्मज्ञास पुण्यपापादि कांहीं लागत नाहींत, असें स्वतः भगवानांनींही सांगितलें आहे. दुसऱ्या एका ठिकाणीं “ आत्मज्ञानी पाहिजे तर सहस्रावधि यज्ञ करो, कीं ब्रह्महत्या करो, त्यापासून त्यास कांहीं प्रत्यवाय लागत नाहीं ” असें सांगितलें आहे. विद्यारण्यस्वामींनींही “ बोध पूर्ण झाल्यावर वैराग्य व शांति त्यास साह्य करीत रहोत कीं, प्रारब्धामुळें प्रतिबद्ध होवोत. कांहीं जरी झालें तरी त्यास मोक्ष निश्चयानें मिळतो.” असें म्हटलें आहे; आतां, वैराग्य व शांति नसल्यास त्याचें दृष्ट दुःख नाहींसें होत नाहीं एवढाच काय तो त्यांच्या अभावीं तोटा होतो. बोधाची अवधि पूर्ण झाली आहे, असें केव्हां समजावें म्हणून म्हणाल तर विष्णुपुराणामध्यें याविषयीं असें सांगितलें आहे. “ अहं हरिः सर्वमिदं जनार्दनो नान्यत्ततः कारणकार्यजातं । ईदृङ्मनो यस्य न तस्य भूयो भवोद्भवा द्वन्द्वगदा भवन्ति ॥१॥ मी अज्ञान व अज्ञानकार्य यांस हरणारा जनार्दनच हें सर्व आहें. कार्य–कारणरूप असें हें दुसरें कांहीं नाहीं. असा ज्याचा निश्चय झाला आहे त्यास संसारांत अनुभवास येणारे सुख–दुःखादि रोग होत नाहींत. ब्रह्मगीतेमध्यें शिवानें ब्रह्मदेवास “ अहं हि सर्वं न च किंचिदन्यन्निरूपणायामनिरूपणायां । इयं हि वेदस्य परात्मनिष्ठा ममानुभूतिश्च न संशयश्च ॥ ” असें सांगितलें आहे. या वचनामध्येंही, पूर्ण बोधाची अवधि सांगितली आहे. या सर्व स्थूल–सूक्ष्मसृष्टीमध्यें मीच भरून राहिलेलों आहे. हें सर्व मद्रूप आहे व माझाही असाच अनुभव आहे. या विषयीं संशय मुळींच बाळगूं नये. हीच वेदाची परमनिष्ठा आहे. उपदेशसाहस्रीमध्यें आचार्यांनीं “ देहात्मज्ञानवज्ज्ञानं देहात्मज्ञानबाधकं ॥ आत्मन्येव भवेद्यस्य सोऽनिच्छन्नपि मुच्यते ” असें म्हटलें आहे. अज्ञानी पुरुषास “मी मनुष्य आहें” अशा प्रकारच्या आपल्या देहाविषयीं

जसा दृढ निश्चय असतो त्याप्रमाणें आपल्या प्रत्यगात्म्याविषयीं ज्याला " मी ब्रह्म आहें " असा पूर्ण अनुभव येतो त्याची " मी देहच आहें " ही भावना नष्ट होते. अशा ज्ञानवान् पुरुषाची जरी इच्छा नसली तरी तो मुक्त होतो. " हा मी पुरुष आहें " या श्रुतिवचनांतील " हा " या शब्दाचा अर्थ स्पष्ट करण्याच्या निमित्तानें श्रीपंचदशीकारांनीं तृप्तिदीपामध्यें " असंदिग्धाविपर्यस्तबोधो देहात्मनीक्ष्यते । तद्वदात्मनि निर्णेतुमयमित्युच्यते पुनः " असें ह्मटलें आहे. देह हाच आत्मा आहे, असा सामान्य जनास बोध झालेला असतो व त्याविषयीं त्यास कधीं संशय येत नाहीं. किंवा त्यांचा कधीं विपरीत भावही होत नाहीं. त्याप्रमाणेंच आत्म्याविषयींही निर्णय करितां यावा ह्मणून " हा " असें पुनः ह्मटलें आहे. सारांश श्रवणादि साधनांच्या अनुष्ठानानें ब्रह्मसाक्षात्कार होतो व त्यानंतर ब्रह्मभावरूप मुक्ति होते, हें सिद्ध झालें. याविषयीं अनेक श्रुतिस्मृतिवचनें प्रमाण देतां येण्यासारखीं आहेत. पण ग्रंथविस्तारभयास्तव मी येथें त्यांचा उल्लेख करीत नाहीं. याविषयीं आतां एकच प्रमाण देऊन या परिच्छेदाची परिसमाप्ति करितों. " वृक्षाग्राच्च्युतपादो यद्वदनिच्छन्नपि क्षितौ पतति । तद्वद्गुणपुरुषज्ञोऽनिच्छन्नपि केवली भवति ॥ " या गीतीचा अर्थ असा—वृक्षाच्या अग्रावरून ज्याचा पाय घसरला आहे असा पुरुष इच्छा नसतांनाही जसा भूमीवर पडतो त्याप्रमाणें ज्याला आत्मसाक्षात्कार झाला आहे त्याची इच्छा नसली तरी त्यास मोक्ष मिळतो. असो; या सर्व विवेचनावरून ब्रह्मज्ञान्यास नित्य, निरतिशय, अखंड व एकरस आनंदब्रह्माची प्राप्ति होते ही गोष्ट सिद्ध झाली.

इति श्रीमच्छंकराचार्यभक्त विष्णु वामन बापटकृत तत्त्वानुसंधानसाराचा तिसरा परिच्छेद समाप्त झाला.

श्रीकृष्णार्पणमस्तु.

२०-५८५-२०००

अथ चतुर्थपरिच्छेदप्रारंभः

श्रीगणेशाय नमः । श्रीसरस्वत्यै नमः । श्रीसद्गुरवे नमः । तत्त्वानुसंधानाच्या चवथ्या परिच्छेदास प्रारंभ करितों. ब्रह्मसाक्षात्काराच्या योगानें मुक्ति मिळते, असें तिसऱ्या परिच्छेदाच्या शेवटीं सांगितलें. ती जीवन्मुक्ति व विदेहमुक्ति अशी दोन प्रकारची आहे. पण कित्येक विद्वान् जीवन्मुक्तीचा अंगीकार करीत नाहींत. ते केवल विदेहमुक्तिच मानितात. त्यांच्या ह्मणण्याचा सारांश असा—ब्रह्मसाक्षात्कारानें विद्वान् पुरुषास विदेह मुक्तीचाच लाभ होतो. प्रमाण, लक्षण व साधन यांनीं रहित असलेली जीवन्मुक्ति कोणालाच मिळत नाहीं. त्याचप्रमाणें जीवन्मुक्तीचा अधिकारी कोणी आढळत नाहीं व तिचें फलही मिळण्यासारखें नाहीं. प्रमाण व लक्षण यांनीं रहित असलेल्या कोणत्याही वस्तूची सिद्धि होत नाहीं; हें जगजाहीर आहे.— **" विमुक्तश्च विमुच्यते । स जीवन्मुक्त उच्यते । स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते "** इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनें विद्यमान असतांना जीवन्मुक्ति प्रमाणशून्य आहे, असें कसें ह्मणतां येईल? ह्मणून विचाराल, तर याविषयीं आह्मी असें सांगतों कीं, या श्रुतिस्मृतींचें तात्पर्य ब्रह्मामध्येंच आहे. कारण त्या ब्रह्मविद्येची स्तुति करण्याकरितां प्रवृत्त झाल्या आहेत; जीवन्मुक्तीच्या प्रतिपादनाकरितां नव्हे. आतां जीवन्मुक्तीच्या लक्षणाचाही अभाव आहे; असें जें आह्मी वर ह्मटलें आहे तें सिद्ध करून दाखवितों. जीवन्मुक्तीचा अंगीकार करणारे असे तुह्मी मायावादी वेदान्ती जीवन्मुक्ति कशाला ह्मणतां? अज्ञानाच्या निवृत्तीस तुह्मी जीवन्मुक्ति ह्मणतां कीं, ब्रह्मभावास जीवन्मुक्ति हें नांव देतां; अथवा जीवंतपणीं कर्तृत्वभोक्तृत्वादिरूप बंधाच्या निवृत्तीस जीवन्मुक्ति, असें ह्मणण्याचा तुमचा परिपाठ आहे? अज्ञाननिवृत्ति किंवा ब्रह्मभाव हेंच जीवन्मुक्तीचें लक्षण जर तुह्मांस इष्ट असेल तर तें निरुपयोगी आहे; असें आह्मी स्पष्टपणें सांगून ठेवितों. कारण विदेहमुक्तीमध्येंही हे धर्म आहेतच व त्यामुळें त्यांच्या ठायीं अतिव्याप्ति हा दोष येतो. दुष्ट लक्षण आपल्या लक्ष्याची सिद्धि करूं शकत नाहीं, हें प्रसिद्ध आहे. आतां तिसऱ्या लक्षणा-

विषयीं जर विचार केला तर तेंही जीवन्मुक्तीची सिद्धि करूं शकत नाहीं. कारण जीवंत असेपर्यंत भोग देणारें प्रारब्ध कर्म असतांना कर्तृत्वादि बंधाची निवृत्ति कशी होईल? बरें जीवंतपणीं बंधाची निवृत्ति होते, असें जरी मानिलें तरी ती कोणापासून होते? चैतन्यापासून कीं अहंकारापासून? हा प्रश्न येतोच. चैतन्यापासून कर्तृत्वादि बंध निवृत्त होतो असें ह्मणतां येत नाहीं. कारण शुद्ध साक्षिचैतन्याचे ठायीं वस्तुतः तो बंध असूं शकत नाहीं. तर अंतःकरणाशीं तादात्म्य संबंध झाल्यामुळें त्याच्या ठायीं तो आहे, असें केवल वाटतें मात्र. पण आत्मसाक्षात्काराच्या योगानें त्या तादात्म्याध्यासाची निवृत्ति झाली असतां तो आरोपित बंधही आपोआप निवृत्त होत असतो. यास्तव साक्षीपासून बंधाची निवृत्ति व्हावी ह्मणून जीवन्मुक्तीचें संपादन करण्याची कांहीं आवश्यकता नाहीं. बरें अहंकाराच्या ठायीं असलेल्या बंधाच्या निवृत्तीस जीवन्मुक्ति ह्मणाल तर तेंही जमत नाहीं. कारण भोग देणारें प्रारब्ध कर्म विद्यमान असेपर्यंत अहंकाराच्या ठिकाणचा स्वाभाविक बंध निवृत्त होऊं शकणार नाहीं. कारण कोणत्याही पदार्थाचा स्वाभाविक धर्म तो पदार्थ विद्यमान असेपर्यंत निवृत्त होत नाहीं, असा अनुभव आहे. अग्नीची उष्णता, अग्नी असेपर्यंत नाहींशी होत नाहीं. जलाचें द्रवत्व जल विद्यमान असे तों नाहींसें होत नाहीं; असें आपण व्यवहारांत नेहमीं पहातों. कर्तृत्वादिरूप बंध हा अहंकाराचा स्वाभाविक धर्म आहे; हें अधिक विस्तारानें सांगत बसण्याची आवश्यकता नाहीं. कारण "मी करितों" इत्यादि व्यवहारावरूनच त्याची सिद्धि होत असते. आतां—अहंकारगत कर्तृत्वादि बंधाचा स्वरूपतः नाश जरी न झाला तरी योगाभ्यासाच्या योगानें त्याचा अभिभव (पराभव) होऊं शकेल—ह्मणून ह्मणाल तर आत्मज्ञानाहून प्रारब्ध प्रबल आहे हें जसें तुह्मी पूर्वी तिसऱ्या परिच्छेदांत सांगितलें आहे त्याचप्रमाणें तें योगाभ्यासाहूनही प्रबल असल्याचें आह्मांस मान्य असल्यामुळें व "मी कर्ता, मी भोक्ता," इत्यादि प्रकारच्या अभिमानावाचून प्रारब्ध कर्मांचा भोग होणें शक्य नसल्यामुळें योगाभ्यास बंधाचा अभिभव करितो, असें ह्मणतां येत नाहीं. तात्पर्य जीवन्मुक्तीचें निर्दोष लक्षण सांगितां येत नाहीं. बरें, जीवन्मुक्तीचें साधन काय आहे? ह्मणजे आत्मज्ञानाच्या योगा[illegible]

सिद्धि होते कीं, योगाभ्यासानें? आत्मज्ञान हें तिचें साधन आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. कारण तें विदेह मुक्तीचें साधन आहे. जीवन्मुक्तीचें नव्हे. "ज्ञानाच्या योगानेंच कैवल्याची प्राप्ति होते" हें श्रुतिवचन सामान्यतः 'मुक्तीचें साधन ज्ञान आहे' एवढेंच सांगत आहे. तें जीवन्मुक्तीचें साधन आहे, असें सांगत नाहीं, हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. योगाभ्यास हें तिचें साधन आहे, हा दुसरा पक्ष घेतल्यास तोही विचारानंतर टिकत नाहीं. कारण श्रवणादिकांप्रमाणें योगाभ्यासही आत्मज्ञानाचें साधन आहे, असें शास्त्रास मान्य आहे व त्यामुळें तो जीवन्मुक्तीचें साधन होऊं शकत नाहीं. आतां अधिकाऱ्याविषयीं विचार करूं या. जीवन्मुक्तीचा अधिकारी कोण? मुमुक्षु पुरुष तर तिचा अधिकारी होऊं शकत नाहीं. अर्थात् ज्ञानवान् पुरुषच तिचा अधिकारी आहे, असें ह्मटलें पाहिजे. पण तेंही असंभवनीय आहे. कारण "ज्ञानामृतेन तृप्तस्य० इत्यादि व "तस्य कार्यं न विद्यते" इत्यादि पूर्वोक्त वचनांवरून ज्ञान्यास कर्तव्य कांहीं रहात नाहीं; असें ठरलें व असें असतांना तोच जीवन्मुक्तीचा अधिकारी आहे, असें जर ह्मटलें तर त्यास त्या मुक्तीच्या साधनाचें अनुष्ठान अवश्य करावें लागणार. अर्थात् "त्याला कांहींएक कर्तव्य रहात नाहीं" या वचनाशीं विरोध आला. शिवाय ज्याला देहाभिमान असतो तोच कोणत्याही कार्याचा कर्ता होत असतो. पण ज्ञानी पुरुष देहाभिमानशून्य असतो हें जगप्रसिद्ध आहे. तेव्हां अभिमानशून्य पुरुषाची जीवन्मुक्तीच्या साधनामध्यें प्रवृत्ति कशी होणार? सारांश ज्ञानी जीवन्मुक्तीचा अधिकारी होऊं शकत नाहीं. आतां जीवन्मुक्तीचें फल काय आहे? असा प्रश्न केल्यास जीवन्मुक्तीस मानणारे १ आत्मज्ञानाचें रक्षण किंवा २ दुःखाचा नाश अथवा ३ स्वरूपसुखाचा आविर्भाव हेंच तिचें प्रयोजन आहे असें उत्तर देतील. पण यांतील एकही फल संभवत नाहीं. कसें ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों—महावाक्यांपासून उत्पन्न झालेलें आत्मज्ञान अज्ञानाची निवृत्ति करण्यास समर्थ असतें. तेव्हां असल्या आत्मज्ञानाचा बाध कोण करणार? सारांश आत्मज्ञानाचें रक्षण हें जीवन्मुक्तीचें फल होऊं शकत नाहीं. तसेंच दुःखाचा नाश व सुखाचा अविर्भाव हींही त्या मुक्तीचीं फलें होऊं शकत नाहींत. कारण त्या दोघांचीही प्राप्ति आत्मज्ञानानें होऊं शकते. अर्थात् तीं आत्म-

ज्ञानाचीं फलें आहेत. जीवन्मुक्तीचीं नव्हेत. तात्पर्य प्रमाण, लक्षण, साधन, अधिकारी व प्रयोजन यांचा अभाव असल्यामुळें जीवन्मुक्तीचा अंगीकार करितां येत नाहीं. आणि असा प्रकार असल्यामुळें आह्मी नुसत्या विदेह मुक्तीचाच स्वीकार करितों.

हें जीवन्मुक्तीचा अंगीकार न करणारांचें मत झालें. आतां याविषयीं वेदान्ताचा काय सिद्धांत आहे तो सांगतों. मुक्ति दोन प्रकारची आहे व तिचे जीवन्मुक्ति व विदेहमुक्ति असे दोन भेद आहेत; असें वर सुचविलेंच आहे. पण जीवन्मुक्ति वादग्रस्त आहे व विदेहमुक्तीविषयीं कोणाचाही वाद नाहीं. यास्तव आह्मी येथें प्रथमतः विदेहमुक्तीचाच विचार करितों— "मी ब्रह्म आहें" या ज्ञानानें युक्त असलेल्या पुरुषाच्या शरीराचा प्रारब्ध-भोगानंतर नाश होणें हीच विदेहमुक्ति होय. श्रीव्यासांनीं "**भोगेन-त्वितरे क्षपयित्वा संपद्यते**" या सूत्रामध्यें या मुक्तीचाच निर्देश केला आहे. सूत्रार्थ असा–ज्ञानवान् पुरुष प्रारब्धप्राप्त सुखदुःखांचा अनुभव घेऊन प्रारब्ध पुण्यपापाचा क्षय करितो आणि शरीरनाशानंतर अखंड, एकरस, आनंद, ब्रह्मरूपानें स्थित होतो. त्यास पुनरपि जन्म घ्यावा लागत नाहीं. कारण आत्मज्ञानाच्या योगानें त्याचें संचित पापपुण्य नष्ट होतें. आत्मज्ञानाच्या माहात्म्यानें ज्ञानानंतर होणाऱ्या आगामि कर्मांचा त्यास स्पर्श होत नाहीं. प्रारब्धाचा भोगानें क्षय होतो. आणि त्यामुळें पुनर्जन्म घेण्याचें त्यास कारणच रहात नाहीं. अर्थात् शरीरपातानंतर तो निर्विशेष ब्रह्मरूप होतो, असें ह्मणण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. या विदेहमुक्तीचें स्वरूप "**तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये**" इत्यादि छान्दोग्य-श्रुतीनें सांगितलें आहे. तात्पर्य विदेहमुक्ति श्रुती व सूत्र या प्रबल प्रमाणांवरून सिद्ध आहे.

शंका—ज्या पुरुषाचें, अनेक जन्मांची प्राप्ति करून देणारें प्रारब्ध कर्म विद्यमान आहे त्यास प्रथम जन्मींच आत्मज्ञान झाल्यास पुढील जन्म घ्यावे लागतात कीं नाहींत? घ्यावे लागतात असे ह्मटल्यास ज्ञान जन्मनिवृत्तीचें नियमानें कारण आहे, असें होत नाहीं. ह्मणजे ज्ञान झालें कीं अवश्य जन्मनिवृत्ति होते असें ठरत नाहीं. बरें ज्ञानानंतर जरी प्रारब्ध अवशिष्ट असलें तरी पुनरपि जन्म घ्यावा लागत नाहीं. ह्मणून ह्मणावें तर

"**नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि**" म्हणजे कोट्यवधि कल्प जरी गेले तरी कर्म भोगल्यावाचून नाहींसें होत नाहीं. या वचनाशीं विरोध येतो. तेव्हां या आमच्या शंकेचें समाधान कसें होणार तें सांगा.

समाधान—'यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणां' या सूत्रामध्यें भगवान् व्यासांनीं व त्यावरील भाष्यांत भाष्यकार-श्रीमच्छंकराचार्यांनीं असें वर्णन केलें आहे.-सृष्टीच्या आरंभीं जगाचा व्यवहार चालविण्याकरितां परमेश्वरानें ज्यांस अधिकारी नेमिलें आहे असे इंद्रादि अधिकारी पुरुष आपला अधिकार असे पर्यंत रहातात. मध्यंतरीं शापादिकांच्या योगानें जरी त्यांस दुसरा जन्म घ्यावा लागला तरी त्यांच्या आत्मज्ञानाची हानि होत नाहीं व त्यांच्या अधिकाराचा काल जेव्हां समाप्त होतो तेव्हां त्यांस मोक्षही अवश्य मिळतो. याच न्यायानें ज्या पुरुषाचें प्रारब्ध अनेक जन्म देणारें आहे; त्या पुरुषास प्रथम-जन्मामध्यें "तत्त्वमसि" इत्यादि महावाक्यांच्या योगानें जरी आत्मसाक्षात्कार झालेला असला तरी प्रबल प्रारब्ध कर्मांच्या योगानें त्यास दुसऱ्या जन्माची प्राप्ति होते व त्यामुळें त्याच्या ज्ञानासही बाध येत नाहीं. कारण प्रारब्धाचें तें जन्मरूपी फल आत्मज्ञानाशीं विरोध करीत नाहीं. शिवाय तें जर आत्मज्ञानाशीं विरोध करीत असतें तर इन्द्रादि अधिकारी देवतांचें ज्ञानही त्यांच्या प्रारब्धानें नष्ट व्हावयास पाहिजे होतें. पण तसें होत नाहीं; असें सूत्रकार व भाष्यकार यांच्या सांगण्यावरून ठरतें. अर्थात् आत्मज्ञानाच्या योगानें मोक्षाचा लाभ होतो ही गोष्ट निर्विवाद आहे. अथवा या शंकेचें समाधान दुसऱ्या रीतीनेंही करितां येनें तें असें-" जो विद्वान्, विकल्पशून्य होतो व सदा पवित्र होऊन रहातो तो जेथून पुनः कोणी येत परत नाहीं अशा पदास पोंचतो." अशा अर्थाची श्रुति व "जो याप्रमाणें पुरुषास व गुणांसह प्रकृतीस जाणतो तो कसाही जरी वागला तरी पुनरपि जन्म घेत नाहीं." अशा अर्थाची स्मृति असल्यामुळें ज्ञानवानास जन्म घ्यावा लागत नाहीं हीच अबाधित गोष्ट होय. आतां ज्या पुरुषाचें प्रारब्ध अनेक जन्म देणारें असतें त्यास पहिल्या जन्मीं ज्ञान होतच नाहीं. त्यानें श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान पहिल्या जन्मीं कितीही जरी केलें तरी प्रारब्धापुढें त्याचें सामर्थ्य चालत नाहीं व त्यामुळें त्यास शेवटच्या जन्मींच ज्ञान होतें. आणि ज्ञानानंतर पुनः जन्म घ्यावा

लागत नाहीं. श्रीवसिष्ठ ह्मणतात–" **यस्येदं जन्म पाश्चात्यं तमाश्वेव महामते । विशन्ति विद्या विमला मुक्तावेणुमिवोत्तमम् ॥**" ह्मणजे बा बुद्धिमाना (रामा), ज्याचा हा शेवटचा जन्म असतो त्याच्यामध्येंच, उत्तम जातीच्या वेणूमध्यें जशीं मोत्यें, त्याप्रमाणें शुद्ध ब्रह्मविद्या प्रवेश करितात. सारांश ब्रह्मविद्येनंतर जन्माची प्राप्ति होत नाहीं.

दुसरे कांहीं विद्वान् या विदेहमुक्तीचें स्वरूप असें सांगतात–भावी शरीराचा आरंभ न करणें हीच विदेहमुक्ति होय. ती ज्ञानाबरोबरच उत्पन्न होत असते. कारण आत्मज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां संचित कर्माचाही नाश होतो व संचित कर्मच भावी शरीराचा आरंभ करणारें आहे. तेव्हां त्याचा नाश होतांच विदेह मुक्तिही उत्पन्न होते, असें ह्मणणें योग्यच होय. याविषयीं एका ग्रंथकारानें असें ह्मटलें आहे.–"तीर्थे श्वपचगृहे वा नष्टस्मृतिरपि परित्यजन्देहं । ज्ञानसमकालमुक्तः कैवल्यं याति हतशोकः" याचा सारांश–ज्ञान होतांच मुक्त झालेला पुरुष त्रिदोषामुळें ब्रह्मात्मस्मृतिशून्य होऊन प्रयाग, काशी इत्यादि क्षेत्रांमध्यें किंवा चांडालाच्या गृहीं जरी मरण पावला तरी ज्याचा सांसारिक शोक नष्ट झाला आहे, असा तो ज्ञानी कैवल्यास प्राप्त होतो.

येथवर विदेहमुक्तीचें यथामति विवेचन केलें. आतां यापुढें जीवन्मुक्तीचें वर्णन कर्तव्य आहे. श्रवणादिसाधनांच्या अनुष्ठानानें ज्याला ब्रह्मसाक्षात्कार झाला आहे, अशा विद्वसंन्याशास जीवंतपणींच "मी कर्ता, मी भोक्ता" इत्यादि प्रतीति येईनाशी होते, या अवस्थेलाच जीवन्मुक्ति ह्मणावें. पण–हें लक्षण संभवत नाहीं. कारण प्रारब्ध असेपर्यंत " मी कर्ता " इत्यादि प्रतीति अवश्य होणारच. त्यावाचून प्रारब्धफलभोग होऊं शकणार नाहीं. शिवाय ज्ञानाच्या योगानेंच साक्षिगत कर्तृत्वादि बंध जरी निवृत्त झाला तरी अंतःकरणाच्या ठिकाणीं स्वभावतःच असणारा तो धर्म निवृत्त होत नाहीं,–इत्यादि कोणी ह्मणेल, यास्तव त्याचें समाधान केलें पाहिजे. तत्त्वज्ञानाहून प्रारब्ध प्रबल आहे हें आह्मीं तिसऱ्या परिच्छेदांत सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें प्रारब्धाहून योगाभ्यास प्रबल आहे. यास्तव योगाभ्यासाच्या योगानें प्रारब्धाच्या भोगास अनुकूल असलेल्या कर्तृत्वादि बंधाची प्रतीति जरी सर्वथैव नष्ट न झाली तरी तिचा अभिभव अवश्य होऊं शकतो. (अभिभव ह्मणजे पराभव,

तिरस्कार) व त्यामुळें वर सांगितलेलें जीवन्मुक्तीचें लक्षण संभवतें. प्रारब्धाहून योगाभ्यास प्रबल आहे असें जर न मानिलें तर पुरुष–प्रयत्न व्यर्थ होणार !! व प्रयत्न निष्फल आहे असें मानिल्यावर वैद्यकशास्त्र, ज्योतिषशास्त्र इत्यादि वेदान्तापर्यंत सर्व शास्त्रें व्यर्थ आहेत, असें ठरणार !! तेव्हां प्रयत्नास व प्रयत्नरूप योगाभ्यासास प्रारब्धाहून प्रबल मानण्यामध्येंच शहाणपणा आहे. आतां–असें मानिल्यावर " नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि " या वर सांगितलेल्या वाक्याशीं विरोध येतो—ह्मणून ह्मणाल तर तीचीही व्यवस्था कशी करावयाची तें सांगतों. प्रारब्धकर्माशीं विरोध करणारे जे योगाभ्यासादि प्रयत्न ते जेव्हां विद्यमान नसतात तेव्हां तें वचन आपला अंमल चालवितें. ह्मणजे ज्या प्रारब्धास प्रतिबंध करणारा योगाभ्यासादि प्रयत्न नसतो तें प्रारब्ध भोगावाचून निवृत्त होत नाहीं. कोणत्याच उपायानें प्रारब्ध हटत नाहीं ह्मणून जर नियमानें मानिलें तर "**जन्मान्तरकृतं पापं व्याधिरूपेण बाधते। तच्छान्तिरौषधैर्दानैर्जपहोमार्चनादिभिः ॥** " ह्मणजे जन्मांतरीं केलेलें पाप व्याधिरूपानें पीडा देतें. पण त्याची शांति औषध, दान, जप, होम व पूजन यांच्या योगानें होते, या वचनाशीं विरोध येतो. ह्मणजे हें वचन अप्रमाण आहे, असें प्रारब्धावर अत्यंत भक्ति ठेवणारास ह्मणावें लागेल. श्रीवसिष्ठमुनींनीं "**आबाल्यादलमभ्यस्तैः शास्त्रसत्संगमादिभिः । गुणैः पुरुषयत्नेन सोऽर्थः संप्राप्यते हितः ॥** " असें योगवासिष्ठांत ह्मटलेलें असून त्याचा इत्यर्थ असा—पुरुषप्रयत्न शास्त्रीय व अशास्त्रीय असा दोन प्रकारचा असतो. श्रुति–स्मृति इत्यादि प्रमाणभूत शास्त्रानें जें करावें असें सांगितलें असेल तें करणें हा शास्त्रीय प्रयत्न व त्यानें जें करूं नये ह्मणून सांगितलें असेल तें करणें हा अशास्त्रीय प्रयत्न होय. अग्निहोत्र, जप, तप, इत्यादि करावें असें शास्त्रविधान असल्यामुळें तें करणें हा शास्त्रीय प्रयत्न व असत्य भाषण, परस्त्रीसमागम, हींसा, चोरी इत्यादि करूं नये असा शास्त्रानें निषेध केलेला असल्यामुळें तें करणें हा अशास्त्रीय प्रयत्न होय. हा पुरुषास नरकादिकांची प्राप्ति करून देत असतो, हें निराळें सांगावयास नकोच. लहानपणापासून ज्यांचा अभ्यास केला आहे अशा–अध्यात्मशास्त्र, सत्समागम, शम, दम–इत्यादि गुणांच्या योगानें व अशाच प्रकारच्या दुसऱ्याही शास्त्रीय प्रयत्नांच्या योगानें पुरुष

मोक्षसंज्ञक परमपुरुषार्थास प्राप्त होतो. या वसिष्ठवचनावरूनही प्रारब्धकर्मापेक्षां योगाभ्यासादि शास्त्रीय प्रयत्न प्रबल आहे, असें ठरतें.

जीवन्मुक्तीचा अधिकारी कोण हें आतां सांगणें भाग आहे. श्रवण, मनन इत्यादि साधनांच्या योगानें ज्यास ब्रह्मसाक्षात्कार झाला आहे व ज्या विद्वत्संन्याशास चित्ताच्या विश्रांतीची कामना आहे तोच या जीवन्मुक्तीचा अधिकारी होय. पण—"ज्ञानी पुरुषास कांहीं कर्तव्य रहात नाहीं" असें आह्मी वर सप्रमाण दाखविलें आहे-ह्मणून ह्मणाल तर त्याचेंही उत्तर ऐका-आत्मज्ञानाच्या योगानें आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति जरी झाली तरी विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञान प्रारब्धाचा भोग देण्याकरितां रहातें व त्यासच लेश असें ह्मणतात, हें आम्ही तिसऱ्या परिच्छेदांत विस्तारपूर्वक सांगितलें आहे. सारांश बाधितानुवृत्तीनें विद्वान् पुरुषाचें ठायीं देहाभिमान व कर्तृत्व हीं असूं शकतात. व त्यामुळें तो विद्वान्च जीवन्मुक्तीचा अधिकारी होय. अशा अधिकाऱ्यास जीवन्मुक्तीकरितां मनोनाश व वासनाक्षय या दोन साधनांचें अनुष्ठान करावें लागतें "ज्ञानामृतानें तृप्त झालेल्या पुरुषास कांहीं एक कर्तव्य रहात नाहीं" असें तुह्मी सप्रमाण ह्मटलें आहे हें खरें; पण कृतोपास्ति व अकृतोपास्ति असे दोन प्रकारचे ज्ञानी असल्यामुळें त्या तुमच्या सप्रमाण प्रतिपादनाची व्यवस्था करितां येते. आत्मज्ञानापूर्वी ज्यानें सगुण ब्रह्माच्या साक्षात्कारापर्यंत उपासना केलेली असते त्यास कृतोपास्ति ज्ञानी व ज्यानें अशी उपासना केलेली नसते त्यास अकृतोपास्ति ज्ञानी ह्मणतात. यांतील पहिल्या प्रकारच्या ज्ञान्यास साक्षात्कारानंतर कांहीं कर्तव्य नसतें. कारण त्याचा मनोनाश व वासनाक्षय पूर्वीच झालेला असतो आणि त्यामुळें आत्मज्ञान होतांच तो जीवन्मुक्त होतो. अर्थात् "ज्ञानी पुरुषास कांहींएक कर्तव्य नसतें" असें सांगणारीं श्रुतिस्मृतिवचनें अशा पुरुषांस उत्तम प्रकारें लागूं पडतात. पण लौकिक-वैदिक व्यापारांच्या योगानें ज्याच्या चित्तास विश्रांति मुळींच मिळत नाहीं अशा अकृतोपास्ति पुरुषास आत्मसाक्षात्कारानंतर जीवन्मुक्तीकरितां पूर्वोक्त दोन साधनें अवश्य अनुष्ठेय आहेत. ज्याच्या चित्तास विश्रांति नाहीं अशा अकृतोपास्ति पुरुषास आत्मज्ञानच होणें कठिण आहे, ह्मणून ह्मणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण ज्ञान प्रमाण व वस्तु यांच्या अधीन असतें व त्यामुळें तें सर्वांस साधारण आहे. घटादि पदार्थांशीं

नेत्रादि प्रमाणांचा संबंध झाला असतां ‘हा घट आहे’ इत्यादि ज्ञान सर्वांस सारखेंच होत असतें, असें आपण व्यवहारांत नित्य पहातों. त्याचप्रमाणें महावाक्यांवरून “मी ब्रह्म आहें” असें ज्ञान कृतोपास्ति व अकृतोपास्ति अशा दोन्ही प्रकारच्या अधिकाऱ्यांस सारखेंच होतें. कारण असें न मानिल्यास याज्ञवल्क्य, कहोल, जनक, अजातशत्रु इत्यादि गृहस्थांस आत्मज्ञान झालें असें जें श्रुत्यादि प्रमाण-ग्रंथांत म्हटलें आहे तें असत्य ठरणार. बरें तें असत्य ठरलें म्हणून आमची काय हानि आहे म्हणून म्हणाल तर —आमच्या सारिख्या कोणत्याही आधुनिकाची श्रवणादिकांमध्यें प्रवृत्ति होणें अशक्य आहे—असें निश्चित होणें हीच मोठी हानि होय, असें आम्ही समजतों. कारण याज्ञवल्क्यासारिख्या महा पुरुषांस श्रवणादि साधनांच्या योगानें आत्मज्ञान जर झालें नाहीं तर तें आम्हांस कसें होणार? असें अगोदरच उल्हासशून्य असलेल्या आम्हांस वाटणें, खरोखर अतिशय हानिकर होय. सारांश ज्याला श्रवणादिकांच्या योगानें आत्मज्ञान झालें आहे; पण चित्तास विश्रांति मिळालेली नाहीं व ती मिळावी अशी तर फार इच्छा आहे असा पुरुषच या जीवन्मुक्तीचा अधिकारी होय. अर्थात् हिचा कोणी अधिकारीच नसल्यामुळें जीवन्मुक्ति आहे, असें ठरत नाहीं, असें जें तुम्ही वर म्हटलें होतें तें व्यर्थ होय.

आतां तिच्या प्रमाणाविषयीं विचार करितों. जीवन्मुक्तीविषयीं प्रमाणच नाहीं; असें तिचा अंगीकार न करणारे म्हणतात. हें वर सांगितलेंच आहे. आतां तिच्याविषयीं श्रुति, स्मृति, इतिहास, पुराण, यांचीं वचनें प्रमाण आहेत, असें क्रमानें सांगतों—“ विमुक्तश्च विमुच्यते ” हें श्रुतिवचनच तिचें प्रमाण होय. आत्मज्ञानाच्या पूर्वींच म्हणजे मुमुक्षु-अवस्थेमध्येंच जरी हा पुरुष रागद्वेष इत्यादि दोषांनीं रहित असतो तरी त्यावेळीं श्रुतीनें रागद्वेष-शून्य होऊन श्रवण करावें असें सांगितलेलें असल्यामुळें त्यास प्रयत्नानें रागद्वेष सोडावे लागतात. म्हणजे ते तर उत्पन्न होतच असतात. पण विचारानें व शम-दमादि साधनांच्या योगानें त्यांचा वेग त्यास एकसारिखा कमी करावा लागतो. पण तेंच आत्मज्ञान झाल्यावर योगाभ्यासाच्या योगानें त्याचा मनोनाश व वासनाक्षय दृढ होतो व त्यामुळें रागद्वेष इत्यादि दोषांचा त्याचे ठायीं भ्रमही होत नाहीं. अर्थात् ज्ञानसमयीं रागद्वेषशून्य होणें हें

स्वभावसिद्ध आहे. हा अभिप्राय मनांत धरून श्रुतिमातेनें जीवन्मुक्त पुरुषास " विमुक्त " असें ह्मटलें आहे, व–असा विमुक्त पुरुष भोगाच्या योगानें प्रारब्धाचा नाश झाला असतां, शरीर त्याग करून भावी बंधांतून विशेषें करून मुक्त होतो–असा वरील श्रुतिवचनाचा मथितार्थ आहे. ही श्रुति तत्त्वज्ञानानंतर प्राप्त होणाऱ्या व विदेहमुक्तीहून भिन्न असलेल्या जीवन्मुक्तीचें प्रतिपादन करीत आहे. अशाच दुसऱ्याही अनेक श्रुति ज्ञानानंतर प्राप्त होणाऱ्या या जीवन्मुक्तीचें प्रतिपादन करीत आहेत. यास्तव तिच्याविषयीं श्रुतिप्रमाण नाहीं, हें ह्मणणें अयोग्य आहे. वसिष्ठ महर्षींनीं या मुक्तीचें वर्णन केलें आहे; तें असें–" यो जागर्ति सुषुप्तिस्थो यस्य जाग्रन्न विद्यते। यस्य निर्वासनो बोधः स जीवन्मुक्त उच्यते ॥ " ह्मणजे इन्द्रियांचा लय झालेला नसल्यामुळें वस्तुतः जो जागत असतो पण विषयांचें ग्रहण करीत नाहीं ह्मणून ज्यास निजला आहे, असें ह्मणातात. आणि त्यामुळेंच व्यावहारिक लोकांप्रमाणें ज्याची जाग्रत् नसते; ज्याचें ज्ञान वासनाशून्य असतें त्यास जीवन्मुक्त असें ह्मणतात. भगवद्गीतेमध्येंही–" प्रजहाति यदा कामान्॰ " इत्यादि श्लोकांत जीवन्मुक्ताचेंच लक्षण सांगितलेलें आहे. या श्लोकाचा भावार्थ असा–हे अर्जुना, ज्यावेळीं हा पुरुष मनांतील सर्व काम सोडून देतो व अखंड आनंदरूप आत्म्यामध्यें संस्कारयुक्त मनानें तल्लीन होऊन जातो; तेव्हां त्यास स्थितप्रज्ञ ह्मणतात. मी ब्रह्म आहें अशी ज्याची निश्चल भावना झाली आहे, तोच स्थितप्रज्ञ होय. स्थिरप्रज्ञा व अस्थिरप्रज्ञा अशी दोन प्रकारची प्रज्ञा असते. एकाद्यास जन्मांतरीय पुण्यसंचयाच्या परिपाकामुळें " तें तूं आहेस " इत्यादि वाक्य ऐकतांच जीव व ब्रह्म एक आहेत असें अनायासानें ज्ञान होतें. पण त्याला व्यवहार पुष्कळ करावा लागत असल्यामुळें व त्याचें मन विषयांमध्यें आसक्त असल्यामुळें त्यास जीवब्रह्मैक्य ज्ञानाचें विस्मरण होतें. असल्या प्रज्ञेस अस्थिर प्रज्ञा ह्मणतात. पण योगाभ्यासाच्या योगानें ज्यानें आपल्या चित्तास आपल्या अधीन करून घेतलें आहे, अशा पुरुषाची बुद्धि पर पुरुषामध्यें आसक्त झालेल्या व्यभिचारिणी स्त्रीच्या बुद्धीप्रमाणें निरंतर ब्रह्मात्मतत्त्वाचेंच चिंतन करीत असते. ती अन्य कशाचेंही चिंतन करीत नाहीं. असल्या बुद्धीस स्थिर प्रज्ञा ह्मणतात. याविषयीं योगवासिष्ठांत **" परव्यसनिनी नारी व्यग्रापि गृहकर्मणि ।**

तदेवास्वादयत्यन्तः परसंगरसायनं ॥ १ ॥ एवं तत्त्वे परे शुद्धे धीरो विश्रान्तिमागतः । तदेवास्वादयत्यन्तर्बहिर्व्यवहरन्नपि ॥ २ ॥" असें ह्मटलें आहे. या दोन्ही श्लोकांचा अर्थ आह्मी पंचदशीमध्यें सविवरण लिहिलेला आहे. ज्यांची इच्छा असेल त्यांनीं आमच्या सान्वयार्थ विवरण पंचदशीच्या योगानंदाख्य अकराव्या प्रकरणांतील १२२ व १२३ हे श्लोक पहावे. ज्यांना तो ग्रंथ पहाण्याची इच्छा किंवा अनुकूलता नसेल त्यांच्याकरितां या श्लोकांचें तात्पर्य येथेंच थोडक्यांत देतों:-ज्या स्त्रीला पर पुरुषाचें व्यसन लागलें आहे ती गृहकृत्यांमध्यें व्यग्र असली तरी मनामध्यें त्याच परसंग-रसायनाचा स्वाद घेत असते १. त्याचप्रमाणें शुद्ध परम तत्त्वामध्यें विश्रांति पावलेला धीर बाहेर व्यवहार करीत असतांनाही आंत त्या परमतत्त्वाचाच स्वाद घेत असतो २. असो; या जीवन्मुक्तासच श्रीमद्भगवद्गीतेमध्यें भगवद्भक्त असें ह्मटलें आहे. कोठें ह्मणून ह्मणाल, तर सांगतों—"**अद्वेष्टा सर्व-भूतानां मैत्रः करुण एव च । निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥ संतुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः । मय्यर्पितमनो-बुद्धिर्यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥**" या बाराव्या अध्यायांतील तेराव्या व चवदाव्या श्लोकाचा सारांश असा-कोणत्याही भूताचा द्वेष न करणारा, मित्र, करुणा करणारा, 'माझें' या भावानें रहित, 'मी' या भावानें शून्य, सुख व दुःख यांस सम मानणारा, क्षमाशील, संतुष्ट, सतत योगयुक्त, दृढ निश्चयी, अंतःकरणास स्वाधीन ठेवणारा व परमात्म्यामध्येंच मन व बुद्धि यांचें समर्पण करणारा असा जो माझा भक्त असतो तो मला प्रिय होय. "अद्वेष्टा सर्व भूतानां" इत्यादि या दोन श्लोकांत सांगितलेले गुण मुमुक्षु-स्थितीमध्यें प्रयत्नसाध्य असतात व जीवन्मुक्त-अवस्थेंत स्वभावभूत असतात. ह्मणजे ते गुण हा त्याचा स्वभावच झालेला असतो, हें वर एकदां सुचविलेंच आहे. पण तें प्रमाणसिद्ध आहे, ह्मणजे आमचें स्वतःचें तें मत नसून अन्य ग्रंथकारांचीही त्यास संमति आहे असें दाखविण्याकरितां एका श्लोकाचें येथें अवतरण घेतों-"**उत्पन्नात्मैक्यबोधस्य ह्यद्वेष्टृत्वादयो गुणाः । प्रयत्नतो भवन्त्यस्य न तु साधनरूपिणः ॥**" याचा भावार्थ असा-जीवात्मा व परमात्मा यांचें ऐक्य आहे, असा ज्यास बोध झाला आहे त्या पुरुषाचे अद्वेष्ट्य, मैत्र इत्यादि गुण प्रयत्नावाचून सिद्ध होतात. ह्मणजे

ते साधनरूपानें असत नाहीं. कोणताही गुण साधनरूपानें जोंपर्यंत असतो तोपर्यंत त्याचें प्रयत्नानेंच संपादन करावें लागतें. किंवा या जीवन्मुक्तीसच भगवानांनीं गीतेच्या चवदाव्या अध्यायांत गुणातीत ह्मटलें आहे. गुणातीताचें लक्षण सांगतांना ते ह्मणतात—

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव।
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति ॥१॥
उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते।
गुणा वर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नेंगते ॥२॥
समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकाञ्चनः ॥
तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥३॥
मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ॥
सर्वारंभपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥४॥

अर्थः—प्रकाश, प्रवृत्ति व मोह यांतील एकाद्या अनिष्टाची प्राप्ति झाली असतां जो त्याचा द्वेष करीत नाहीं व एकाद्या इष्टाचा वियोग झाला असतां जो त्याची इच्छा करीत नाहीं; जो उदासीनाप्रमाणें असतो; गुणांच्या योगानें जो विचलित होत नाहीं; इंद्रियें विषयांमध्यें प्रवृत्त होतात; मी होत नाहीं, असें समजून जो निश्चल होऊन रहातो; सुख व दुःख यांस जो समान लेखितो; जो विक्षेपरहित होऊन असतो; मातीचें ढेंकुळ, पाषाण, व सुवर्ण यांस जो एकसारिखें जाणतो; प्रिय व अप्रिय यांस जो सारखें समजतो; निंदा व स्तुति यांची जो एकच किंमत करितो; मान व अपमान हे ज्यास समान आहेत; मित्रपक्ष व शत्रुपक्ष या दोन्ही पक्षीं जो समदृष्टि ठेवितो; व जो सर्व कर्मांचा फलतः त्याग करितो, त्या धीरास गुणातीत ह्मणतात. १–४.

या जीवन्मुक्तासच महाभारतांत श्रीव्यासांनीं ब्राह्मण ह्मटलें आहे. तेथील श्लोक हा असा आहे—

निरामिषमनारंभं निर्नमस्कारमस्तुतिं ॥
अक्षीणं क्षीणकर्माणं तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥१॥

अर्थः—ज्याला कशाचाही लोभ असत नाहीं; जो कोणत्याही फलाच्या इच्छेनें कर्मांचा आरंभ करीत नाहीं; जो सेवकभावानें स्वतः कोणास नमस्कार करीत नाहीं व कोणाची स्तुति करीत नाहीं किंवा जो कोणाकडून नमस्कार किंवा स्तुति करून घेत नाहीं; जो स्वतः उदार असून सर्व कर्मशून्य आहे; त्यास देव ब्राह्मण* असें ह्मणतात ॥ १ ॥

या जीवन्मुक्त पुरुषासच स्कंदपुराणामध्यें अतिवर्णाश्रमी असें ह्मटलें आहे. तेथील श्लोक हा असा—

यथा स्वप्नप्रपंचोऽयं मयि मायाविजृंभितः ।
एवं जाग्रत्प्रपंचोऽपि मयि माया विजृंभितः ॥
इति यो वेद वेदान्तैः सोऽतिवर्णाश्रमी भवेत् ॥१॥

या पौराण वचनाचा अर्थ असा–जसा मज प्रत्यक्–आत्म्याचे ठायीं स्वप्नप्रपंच मायेनें कल्पित आहे तसाच मजमध्यें हा जाग्रत्प्रपंचही कल्पित आहे, असें जो वेदान्ताच्या द्वारा जाणतो तो अतिवर्णाश्रमी होतो. ह्मणजे वर्ण व आश्रम यांचें तो उल्लंघन करितो; वर्णाश्रमधर्माचें बंधन त्यास रहात नाहीं.

असो; श्रुति, स्मृति, इतिहास व पुराण यांचीं वचनें देऊन जीवन्मुक्तीची सिद्धि केली. आतां तिच्या विषयीं प्रमाण नाहीं, असें कोणास ह्मणतां यावयाचें नाहीं. ही मुक्ति तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय व मनोनाश या तीन साधनांच्या अभ्यासानें प्राप्त होते. साधनांचा अभ्यास ह्मणजे त्यांची वारंवार आवृत्ति, वारंवार अनुष्ठान करणें. या तिन्ही साधनांचें एकाच कालीं अनुष्ठान करणें अधिक श्रेयस्कर आहे. किंबहुना असें केल्यासच तीं जीवन्मुक्तीचीं साधनें होतात. अन्वयव्यतिरेकन्यायानें तीं तिन्हीं साधनें एकमेकांचीं कार्यें व कारणें आहेत, असें निश्चित होतें. तीं कशीं ह्मणून विचाराल तर सांगतों. "हा प्रत्ययास येणारा प्रपंच मिथ्या आहे; अद्वितीय आत्मा सत्य आहे; आत्माच सर्व कांहीं आहे; व त्याच्याहून भिन्न दुसरी कोणतीही वस्तु सत्य नाहीं." अशा प्रकारचें ज्ञान झालें असतां विषयांचाच अभाव होत असल्या-

---

* या सर्व परिच्छेदाचा अधिक विस्तार माझ्या जीवन्मुक्तिविवेकसारांत पहावा.

मुळें रागद्वेषादिवासना क्षीण होतात आणि तसें ज्ञान नसल्यास विषय सत्य आहेत, असें वाटत असल्यामुळें त्यांच्या विषयांच्या वासना एकसारख्या चालू असतात. या अन्वयव्यतिरेकावरून तत्त्वज्ञान वासनाक्षयाचें कारण आहे, असें ठरतें. त्याचप्रमाणें विवेक करून विषयामध्यें दोष आहेत असें पहाणें; मैत्री, करुणा इत्यादि विरोधी वासना वाढविणें इत्यादि उपायांच्या योगानें राग–द्वेषादिवासनांचा जेव्हां क्षय होतो; तेव्हां श्रुति व आचार्यांचा प्रसाद यांच्या योगानें प्रसन्न झालेल्या मनामध्यें तत्त्वज्ञानाचा उदय होतो व त्या वासनांचा क्षय झालेला नसल्यास तत्त्वज्ञान होत नाहीं. कारण ज्याचें मन वासनांनीं कलुषित झालेलें असतें त्याच्या हातून श्रवणादि साधनें घडत नाहींत. कारण शम, दम इत्यादि साधनांनीं युक्त असलेल्या पुरुषाच्या हातू-नच श्रवण घडणें शक्य आहे. पण वासनांनीं ज्याचें मन कलुषित झालेलें असतें त्याच्यामध्यें शम–दमादि साधनांचा अभावच असतो. अर्थात् साध-नांच्या अभावीं साध्य जें श्रवण तें होत नाहीं. श्रवणादि साधनांच्या अभावीं तत्वज्ञान होत नाहीं हें उघडच आहे. या अन्वयव्यतिरेकन्यायानें वासना–क्षय तत्त्वज्ञानाचें कारण आहे, असें ठरतें. आतां तत्त्वज्ञान व मनोनाश यांचा परस्पर कार्य–कारण–भाव कसा आहे तें दाखवितों. तत्त्वज्ञानाच्या योगानें प्रपंच मिथ्या आहे, असें समजतें. त्यामुळें शिंपीच्या ठायीं भासलेल्या रुप्याप्रमाणें त्याचा बाध होतो. पुढें त्या बाधित झालेल्या प्रपंचामध्यें मन प्रवृत्त होत नाहीं. तसेंच आत्मा सत्य आहे, असें समजल्यावर तो मनाचा विषय नसल्यामुळें, तें त्याच्या ठायींही प्रवृत्त होत नाहीं. याप्रमाणें त्याची आंत किंवा बाहेर अशी कोठेंच प्रवृत्ति होईनाशी झाल्यामुळें तें काष्ठरहित अग्नीप्रमाणें आपोआप लीन होतें. याविषयीं–"**यथा निरिन्धनो वह्निः स्वयोनावुपशाम्यति । तद्वद्वृत्तिक्षयाच्चित्तं स्वयोनावुपशाम्यति ॥**" ही श्रुति प्रमाण आहे.

हिचा अर्थ असा–ज्याप्रमाणें काष्ठ, गवत, कोळसे इत्यादि जळण नसल्यास अग्नि आपल्या कारणामध्यें ह्मणजे सामान्य तेजामध्यें लीन होतो; आपोआप शांत होतो; त्याप्रमाणें अंतर्वृत्ति व बहिर्वृत्ति यांनीं रहित झालेलें मन आपल्या अधिष्ठानामध्यें लीन होतें; अशा रीतीनें त्यानें आपल्या कारणामध्यें ली-

न होणें हाच त्याचा नाश होय. तत्त्वज्ञान झालें असतां मनाचा नाश होतो हा अन्वय दाखविला. आतां तें नसल्यास तोंही नसतो, असा व्यतिरेक दाखवितों. तत्त्वज्ञान झालेलें नसल्यास प्रपंच सत्य आहे, असेंच वाटतें. त्यामुळें त्याची निवृत्ति होत नाहीं. प्रपंचाची निवृत्ति न झाल्यामुळें मन त्यांतील पदार्थांच्या आकाराचें एकसारखें होत असतें. त्यामुळें त्याची एकसारखी वृद्धि होते व ह्मणूनच त्याचा क्षय होणें अशक्य होतें. ह्मणजेच तत्त्वज्ञान नसल्यास मनोनाशही होत नाहीं. या अन्वयव्यतिरेकावरून तत्त्वज्ञान मनोनाशाचें कारण आहे, असें ठरतें. तसेंच मनोनाश झाला असतां सर्व वृत्तींची निवृत्ति होते, व वृत्तींची निवृत्ति झाल्यानें आचार्यप्रसादादिकांमुळें पुरुषास ब्रह्मसाक्षात्कार होतो. बरें मनोनाश झालेला नसल्यास वृत्ती प्रपंचाकार होत रहातात व त्यामुळें ब्रह्मसाक्षात्कार होत नाहीं. अशा प्रकारच्या अन्वयव्यतिरेकावरून मनोनाश तत्त्वसाक्षात्काराचें कारण आहे, हें ठरतें. आतां मनोनाश व वासनाक्षय यांमध्यें कारण—कार्यभाव कसा आहे तें सांगतों—वासनाक्षय झालेला नसल्यास मन त्या त्या विषयाच्या सन्मुख होऊन त्या त्या विषयाच्या आकारास प्राप्त होतें. त्यामुळें त्याचा नाश होणें अशक्य होऊन उलट तें अधिकाधिक वाढतें. बरें वासनाक्षय झालेला असल्यास वृत्तींची उत्पत्ति होत नाहीं. कारण वासना हेंच वृत्तांचें बीज आहे व बीज नसल्यास अंकुराची उत्पत्ति होत नाहीं हें सुप्रसिद्ध आहे. त्यामुळें वासनाक्षय झाला असतां मनोनाश होतो. या अन्वयव्यतिरेकावरून वासनाक्षय हें मनोनाशाचें कारण आहे, असें ठरतें. मनोनाश झाला असतां वृत्तींचा उदय होत नाहीं व त्यामुळें सर्व वासनांचा क्षय होतो व तो झालेला नसल्यास वासनांचा क्षयही होत नाहीं. या न्यायानें मनोनाश वासनाक्षयाचें कारण आहे, हें ठरतें. याप्रमाणें तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय व मनोनाश या तीन साधनांमध्यें परस्पर कार्यकारणभाव आहे. त्यामुळें त्यांचें अनुष्ठान एकाच कालीं झालें पाहिजे. ह्मणजे त्यांच्या योगानें पुरुषास जीवन्मुक्ति मिळते. याविषयीं योगवासिष्ठांतील भगवान् वसिष्ठमुनींचें वचन प्रमाण आहे. तें असें—"**वासनाक्षयविज्ञानमनोनाशा महामते । समकालं चिराभ्यस्ता भवन्ति फलदायिनः॥**" याचा भावार्थ—बा महाबुद्धिमाना

रामा, वासनाक्षय, तत्त्वज्ञान व मनोनाश या तिघांचा एकदम पुष्कळ कालपर्यंत अभ्यास केला असतां या पुरुषास जीवन्मुक्तिरूप फल मिळतें.

वादी—या तुमच्या सर्व सांगण्याचें सार मी इतकेंच समजतों कीं, विवेकादी चार साधनांच्या प्राप्तीनंतर तत्त्वज्ञानाकरितां विविदिषा संन्यास करून श्रवण, मनन व निदिध्यासन करणारा पुरुष तत्त्वज्ञानी होतो व तत्त्वज्ञानाची उत्पत्ति झाल्यावर जीवन्मुक्तीकरितां विद्वत्संन्यास करून तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय व मनोनाश यांचा अभ्यास करणारा पुरुष जीवन्मुक्त होतो. पण यावर अशी एक शंका येते कीं, श्रवणादि साधनांनंतर महावाक्यरूप प्रमाणावरून उत्पन्न होणारें तत्त्वज्ञान अभ्यासाचा विषय कसें होणार? ह्मणजे त्याचा अभ्यास कसा करितां येईल! कारण तत्त्वज्ञ पुरुषाचें तत्त्वज्ञान हें कर्तव्य आहे, असें ह्मणणेंच संभवत नाहीं. कारण तें महावाक्यरूपप्रमाणाचें फल असल्यामुळें पूर्वींच सिद्ध आहे. जी वस्तु पूर्वीं सिद्ध नसते तीच कर्तव्य होत असते. जसें—भोजन पूर्वीं झालेलें नसल्यास तें आतां कर्तव्य आहे, असें ह्मणतात. पण झालेलें असल्यास त्यास कर्तव्य असें कोणी ह्मणत नाहींत; हें लोकप्रसिद्ध आहे. त्याचप्रमाणें तत्त्वज्ञान पूर्वीं सिद्ध असल्यासच त्यानें युक्त असलेल्या पुरुषास तत्त्वज्ञ ह्मणतां येणें शक्य आहे. त्यावाचून त्यास तत्त्वज्ञ ह्मणतां येणार नाहीं. अर्थात् तें पूर्वींच सिद्ध असायास पाहिजे. शिवाय ज्ञानाची गोष्टच मुळीं निराळी आहे. कर्तव्य जसें कर्त्यांच्या अधीन असतें तसें तें ज्ञात्याच्या अधीन नसतें. तर तें वस्तूच्या अधीन असतें. त्यामुळें तें कर्तुं, अकर्तुं किंवा अन्यथा कर्तुं शक्य नसतें. कोणतेंही कर्म करणें, न करणें किंवा विपरीत करणें हें कर्त्यांच्या अधीन असतें. उदाहरणार्थ गमन हें कर्म घ्या. तें करणें किंवा न करणें कर्त्यांच्या अधीन आहे. तसेंच गमन न करितां बसणें किंवा निजणें किंवा उभें रहाणें या विपरीत क्रिया करणेंही त्याच्या अधीन आहे. पण ज्ञानाचा प्रकार तसा नाहीं. पुढें जशी वस्तु असेल तसें तिचें ज्ञान होईल. दौत असल्यास तिचें तसें ज्ञान होईल. लेखणी असल्यास तिचें तसें ज्ञान होईल. व पत्र असल्यास त्याचें तसेंच ज्ञान होईल. पत्राचें ज्ञान न व्हावें किंवा त्याचें विपरीत ज्ञान व्हावें असें ज्ञात्यानें कितीही जरी ह्मटलें तरी त्याचा कांहीं उपयोग होत नाहीं. तर ज्ञान होणें तें वस्तूच्या

अनुरोधानेंच होईल. कारण तसें जर नसतें तर अनिष्ट ज्ञान कोणास झालेंच नसतें. कारण तें होऊं नये अशी प्रत्येकाची प्रबल इच्छा असते. तेव्हां ज्ञान कर्तव्य आहे, हें तुमचें ह्मणणें आह्मांस कबूल नाहीं. त्याचप्रमाणें ज्यास ज्ञान झालें आहे त्यास ज्ञानाच्या श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान करण्याचीही जरूर नाहीं. कारण फलप्राप्तीनंतर कोणत्याही साधनाचें अनुष्ठान व्यर्थच होत असतें. तस्मात् तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करावा हें तुमचें ह्मणणें आह्मांस पसंत नाहीं.

सिद्धान्ती—अभ्यास या शब्दाचा अर्थ अधिक विस्तारानें सांगितल्यावर हा तुमचा आक्षेप रहाणार नाहीं. श्रवणादि साधनांच्या योगानें उत्पन्न झालेलें जें "मी ब्रह्म आहें" अशा प्रकारचें ज्ञान त्याचें कोणत्या ना कोणत्या तरी प्रकारें वारंवार चिंतन करणें हाच त्याचा अभ्यास होय. या विषयीं प्रमाण "तच्चिंतनं तत्कथनं अन्योन्यं तत्प्रबोधनं। एतदेकपरत्वं च ब्रह्माभ्यासं विदुर्बुधाः ॥" याचा सारांश—जीवब्रह्मात्मैक्यरूप तत्त्वाचें वारंवार चिंतन करणें; मुमुक्षूंस वारंवार तेंच सांगणें; त्याचप्रमाणें आपल्या बरोबरीचा साधक भेटल्यास त्याच्याशीं त्यांच्या विषयींच भाषण करणें व याप्रमाणें त्या तत्त्वाच्या ठायीं तत्पर होऊन रहाणें यास विद्वान् ब्रह्माभ्यास ह्मणतात.

पण "हा ब्रह्माभ्यास कोणी करावा ? असा प्रश्न उपस्थित होऊं नये ह्मणून ब्रह्मविद्येचा अधिकारी कोण व तिचा खरा अनधिकारी कोण हें स्पष्ट करून सांगतों. याविषयीं पूर्वी एक दोन वेळां सामान्यतः विचार झालेला आहे, पण येथें त्याचा विशेषतः निर्देश कर्तव्य आहे. जो विवेक, वैराग्य इत्यादि साधनचतुष्टयसंपन्न आहे; जो नम्र असून शिष्यभावानें युक्त आहे; ज्याचा गुरु व वेदान्त यांच्या वाक्यांवर पूर्ण विश्वास आहे; व ज्याची गुरु आणि ईश्वर यांचे ठायीं पूर्ण भक्ति आहे तोच या ब्रह्मविद्येचा मुख्य अधिकारी होय. अशा अधिकाऱ्यासच ब्रह्मनिष्ठ गुरुनें ब्रह्मविद्येचा उपदेश करावा. कारण असल्या पुरुषासच ब्रह्मविद्येच्या श्रवणानें आत्मज्ञान होतें व मोक्ष मिळतो. याविषयीं अनेक श्रुति-स्मृति-पुराणवचनें प्रमाण आहेत. त्यांचा येथें निर्देश करूं लागल्यास फारच विस्तार होईल. यास्तव त्यांतील कांहीं वचनांचें येथें नुस्तें तात्पर्य देतों.—"ज्याचे सर्व मानसिक मल नाहींसे झाले आहेत अशा नारदास सनत्कुमार तत्त्वज्ञान सांगते झाले" "जो

माझ्या ठायीं परम भक्ति ठेवून माझ्या भक्तांस हें परम गुह्य सांगतो तो खचित मलाच प्राप्त होतो. मला मनुष्यांमध्यें त्याच्याहून अधिक प्रिय असा दुसरा कोणी नाहीं." पूर्वोक्त गुण ज्याच्यामध्यें नसतात तो या विद्येचा अनधिकारी आहे. "वेदान्तांतील अति गुह्य असें हें तत्त्व जो शांत नसेल अशा कोणालाही देऊं नये. आपला पुत्र व शिष्य यांवाचून दुसऱ्या कोणासही याचा उपदेश करूं नये." "जो तपश्चर्या करीत नसेल, जो भगवद्भक्त नसेल; जो गुरुशुश्रूषा करीत नसेल व जो मज ईश्वराचे ठायीं दोषारोप करीत असेल त्यास ही विद्या कधींही सांगूं नये" "विरक्त शिष्यावांचून दुसऱ्या कोणालाही ही विद्या देऊं नये. दिल्यास, कुत्र्याच्या चामड्याच्या पिशवींत गाईचें दूध घातलें असतां तें जसें अपवित्र होतें तशी ती विद्या अपवित्र होते. त्याशिवाय कोणालाही जरी उपदेश करावयाचा झाला तरी त्यानें प्रश्न केल्यावांचून तो करूं नये. कारण मनूंनीं ह्मटलें आहे कीं—"नापृष्टः कस्यचिद्ब्रूयान्न चान्यायेन पृच्छतः । जानन्नपि हि मेधावी जडवल्लोकमाचरेत् ॥" याचा अर्थ—प्रश्न केल्यावांचून कोणास कांहीं सांगूं नये. त्याचप्रमाणें अन्यायानें ह्मणजे कपटबुद्धीनें कोणी प्रश्न केल्यास त्यासही उत्तर देऊं नये. कोणी योग्य प्रश्न न केल्यास, जरी कोणी शहाणा जाणत असला तरी त्यानें लोकांमध्यें एकाद्या मूढाप्रमाणें मुकाट्यानें बसावें. सारांश अधिकाऱ्यासच या विद्येचा उपदेश करावा. अनधिकाऱ्यास करूं नये, हें यावरून सिद्ध झालें. त्याचप्रमाणें त्या दोघांचे गुणही समजले. व ब्रह्माभ्यास ह्मणजे काय ह्याचाही निर्णय झाला.

आतां कोणी असें ह्मणेल कीं, तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वींच वासनाक्षय व मनोनाश यांची अपेक्षा आहे. कारण त्यांवाचून तत्त्वाचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. तेव्हां ज्ञानाच्या पूर्वींच सिद्ध असलेल्या या दोन साधनांचें अनुष्ठान ज्ञानानंतर जीवन्मुक्तीकरितां करावें, हें ह्मणणें व्यर्थ आहे. तर त्यावर आमचें त्यांस एवढेंच सांगणें आहे कीं, तुम्हीं ह्मणतां तें खरें आहे. पण त्यांत थोडा भेद आहे. तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वीं विविदिषा—संन्याश्यास श्रवण, मनन, इत्यादि ज्ञानसाधनांचा अभ्यास मुख्य असून वासनाक्षय व मनोनाश यांचा अभ्यास गौण आहे. कारण श्रवणादि साधनें पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणें आत्मज्ञानाचीं अंतःरंग साधनें असून वासनाक्षय व मनोनाश हीं श्रवणादिकांचीं

सहकारी साधनें आहेत. यास्तव तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वी विविदिषा संन्याश्यानें श्रवणादिकांचें निरंतर अनुष्ठान करून वासनाक्षयादि गौण उपायांचें होईल तितकेंच अनुष्ठान केल्यानेंही कार्यभाग होतो. पण तत्त्वज्ञान झाल्यावर ही स्थिति बदलते. म्हणजे तत्त्वज्ञान्यास श्रवणादिकांचें फल मिळाल्यामुळें त्यांचें एकसारिखें अनुष्ठान करण्याची गरज रहात नाहीं. तर प्रारब्धकर्म-प्राप्त विषयांचा भोग भोगीत असतांना वासनांचा उद्रेक होऊं नये म्हणून थोड्याशा श्रवणादिकांची आवश्यकता असते. तात्पर्य, विद्वत्संन्याश्यास त्या तत्त्वाभ्यासाचा अभ्यास गौण होय. त्यास मनोनाश व वासनाक्षय यांचा मात्र, ज्ञानापूर्वी परिपाक झालेला नसल्यामुळें, चित्ताच्या विश्रांतीकरितां मुख्यत्वेंकरून अभ्यास करावा लागतो. कारण चित्तविश्रांतिवाचून संसारांत प्रत्यहीं अनुभवास येणाऱ्या दृष्ट दुःखांची निवृत्ति होणें शक्य नाहीं. आतां, ज्यानें ज्ञानापूर्वी उपासना केलेली आहे अशा वेदान्ताच्या मुख्य अधिकाऱ्याचें चित्त आत्मज्ञान होतांच ब्रह्मानंदांत निमग्न होतें व ब्रह्मानंदासारख्या अनुपम आनंदाचा एकदां लाभ झाला कीं, मग त्यास या संसारांतील वैषयिक तुच्छ व क्षणिक आनंदांची मुळींच इच्छा होत नाहीं व त्यामुळें त्याचें चित्तही कधीं विश्रांतिशून्य होत नाहीं. यास्तव अशा मुख्य अधिकाऱ्यास या साधनांच्या अनुष्ठानाची अपेक्षा नाहीं; हें उघड आहे. त्याची जीवन्मुक्ति ज्ञानाबरोबरच सिद्ध होते. पण जे अमुख्य अधिकारी असतात त्यांच्या चित्तास ज्ञानाबरोबर विश्रांति मिळत नाहीं, आणि त्याकरितां त्यांस वासनाक्षय व मनोनाश या जीवन्मुक्तीच्या साधनांचें अनुष्ठान ज्ञानानंतरही करावें लागतें. हा शास्त्रार्थ वरही स्पष्ट झालेला आहे.

पण अमुख्य अधिकाऱ्यास जें ज्ञान होतें तेंही प्रमाणजन्य असतें. त्याचा विषय जो आत्मा तो कधीं बाधित होत नाहीं. कारण, तो सत्य व नित्य आहे. तें ज्ञान स्वतः प्रमारूप असल्यामुळें अज्ञानाची निवृत्तीही करितें. मग असें असतांना त्याच्या योगानें पुरुषाच्या चित्तास विश्रांति कां मिळूं नये ? असें म्हणाल तर त्याचें उत्तर इतकेंच कीं, अकृतोपास्ति अमुख्य अधिकाऱ्यास जरी ज्ञान झालें तरी नास्तिकादिकांच्या संगतीनें किंवा प्रारब्धकर्म-

प्रादुर्भाव होणें शक्य आहे.
ाहीं, आणि एवढ्याकरितांच

त्यास वासनाक्षय व मनोनाश यांचा अभ्यास करण्याविषयीं शास्त्र आग्रह करीत आहे. वेदान्तसूत्रकारांनीं तर "आवृत्तिरसकृदुपदेशात्" "आप्रायणात्तत्रापि हि दृष्टं" इत्यादि सूत्रांमध्यें श्रवणादि सर्व साधनांची आवृत्ति यावज्जीव करण्याविषयीं सांगितलें आहे व त्याप्रमाणें पाहिल्यास अमुख्य व मुख्य अशा दोन्ही प्रकारच्या अधिकाऱ्यांनीं या दुष्ट मनावर विश्वास न ठेवितां यावज्जीव वासनाक्षयादि साधनांचा अभ्यास करावा, असें ठरतें.

असो; आतां या वासनेचें स्वरूप समजावें म्हणून श्रीवसिष्ठमहर्षींनीं सांगितलेलें तिचें सामान्य लक्षण, विभाग, प्रयोजन इत्यादि त्यांचींच मूल वचनें देऊन सांगतों.—

"दृढभावनया त्यक्तपूर्वापरविचारणं ॥
यदादानं पदार्थस्य वासना सा प्रकीर्तिता ॥ १ ॥
वासना द्विविधा प्रोक्ता शुद्धा च मलिना तथा ॥
मलिना जन्मनो हेतुः शुद्धा जन्मविनाशिनी ॥ २ ॥
अज्ञानसुघनाकारा घनाहंकारशालिनी ॥
पुनर्जन्मकरी प्रोक्ता मलिना वासना बुधैः ॥ ३ ॥"

या पद्यांचा सारांश—दृढभावनेमुळें पूर्वापर विचार न करितां आमची भाषा उत्तम; आमचा धर्म उत्तम; आमचा देश उत्तम; आमचा आचार उत्तम इत्यादि प्रकारें पदार्थांविषयींची भावना जिच्यामुळें होते ती वासना होय. ती मलीन व शुद्ध अशी दोन प्रकारची आहे. मलिन वासना जन्माचें कारण होते व शुद्ध वासना जन्माचा नाश करिते. आतां मलिन वासना कोणती म्हणून विचाराल तर सांगतों—ब्रह्माच्या स्वरूपास आच्छादित करणाऱ्या अज्ञानाच्या योगानें अति स्थूल झालेली; भयंकर अहंकारानें युक्त व पुनर्जन्म देणारी अशी जी वासना तिलाच शहाण्यांनीं मलिन वासना असें म्हटलें आहे. अहंकाराच्या परंपरेला भयंकर अहंकार किंवा घनाहंकार म्हणावें. श्रीभगवानांनीं आसुरसंपत्तीचें वर्णन करितांना या घनाहंकाराचा असा उल्लेख केला आहे.—

इदमद्य मयालब्धमिमं प्राप्स्ये मनोरथं ॥
इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १ ॥

असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ॥
ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी ॥ २ ॥
आढ्योऽभिजनवानस्मि कोन्योऽस्ति सदृशो मया ।
यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्ये ... ... इत्यादि.

अर्थः—आज मला हें मिळालें; उद्यां किंवा पुढच्या महिन्यास हा माझा मनोरथ पूर्ण होईल. आज इतकें धन मजजवळ आहे व अमुक अमुक दिवसांनीं इतकें होईल. या एका शत्रूस तर मीं मारिलें आहे; आतां लवकरच दुसऱ्यांसही मारीन. मीच समर्थ आहें. मीच खरा भोगी आहें; मी सिद्ध, बलवान् व सुखी आहें. मी मोठा संपन्न आहें; मी मोठा कुलीन आहें; माझ्या सारखा या जगांत दुसरा कोण आहे ? मी यज्ञ करीन; दान देईन; व आनंद भोगीन, इत्यादि या श्लोकांत अहंकाराची परंपरा फार उत्तम रीतीनें दाखविली आहे. मलिन वासना अशाप्रकारच्या घनाहंकारानें युक्त असते. आतां शुद्ध वासनेचें लक्षण श्रीवसिष्ठ–महर्षींनीं कसें सांगितलें आहे, तें पहा—

पुनर्जन्मांकुरं त्यक्त्वा स्थित्वा संभ्रष्टबीजवत् ॥
देहार्थं ध्रियते ज्ञानज्ञेया शुद्धेति चोच्यते ॥ १ ॥

अर्थः—जी वासना पुनर्जन्माचें मूळ खुडून टाकून भासलेल्या बीजाप्रमाणें केवल प्रारब्ध भोगाचा आश्रय जो देह त्याच्या स्थितीकरितां वासनारूपानें रहाते व जिच्या योगानें अखंड, एकरस आनंदरूप वस्तूचा साक्षात्कार होतो ती शुद्ध वासना होय. ॥ १ ॥

या दोन प्रकारच्या वासनेपैकीं मलिन वासना जन्मास कारण होते हें वर सुचविलेंच आहे. तिच्या अनेक शाखा आहेत. पण त्यांतील मुख्य तीन श्रीवसिष्ठांनीं योगवासिष्ठांत सांगितल्या आहेत. त्या अशा—

लोकवासनया जन्तोर्देहवासनयापि च ॥
शास्त्रवासनया ज्ञानं यथावन्नैव जायते ॥ १ ॥

अर्थः—लोकवासना, देहवासना व शास्त्रवासना अशा तीन प्रकारच्या वासना मुख्य आहेत. त्यांतील एक वासना जरी मनुष्यामध्यें असली तरी

ती त्यास यथार्थ ज्ञान होऊं देत नाहीं. ज्याच्या योगानें सर्व लोक माझी स्तुति करितील निंदा कोणीही करणार नाहींत, असेंच आचरण मी करीन, असा अभिमान बाळगणें ही लोकवासना होय. पण ती कोटि जन्मांनींही पूर्ण होणें शक्य नाहीं. कारण--सर्व दूषणशून्य, सर्वगुणसंपन्न, नमस्कार, स्मरण इत्यादिकांचे योगानें सर्व भक्तांच्या पापांचा नाश करणारे व त्यांस परम पुरुषार्थ देणारे असे जे राम, कृष्ण इत्यादि अवतारी पुरुष त्यांचीही जर सर्व लोक स्तुति करीत नाहींत तर आमच्यासारख्या पामरांची काय कथा? राम, कृष्ण इत्यादि ईश्वरांची निंदा करणारे जगामध्यें थोडे का लोक आहेत? तेव्हां अशा लोकवासनेच्या नादीं न लागतां प्रत्येक साधकानें आपलें हित करून घ्यावें; यांतच शहाणपणा आहे. कारण एका सत्पुरुषानें--

"विद्यते न खलु कश्चिदुपायः सर्वलोकपरितोषकरो यः। सर्वथा स्वहितमाचरणीयं किं करिष्यति जनो बहु जल्पः॥"

तसेंच भर्तृहरींनींही "निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टं। अद्यैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा न्याय्यात्पथः प्रविचलन्ति पदं न धीराः॥१॥ असें ह्मटलें आहे. या दोन्ही पद्यांचा अर्थ असा--सर्व लोकांस संतुष्ट करील असा उपायच नाहीं. यास्तव मनुष्यानें सर्वथा आपलें हित करून घ्यावें. व्यर्थ पुष्कळ बडबडण्यांत काय अर्थ आहे? नीतिशास्त्रांत निपुण असलेले लोक निंदा करोत कीं स्तुति करोत; लक्ष्मी गृहामध्यें प्रवेश करो कीं ती वाट फुटेल तिकडे जावो; मरण आजच येवो कीं युगांतरीं येवो; कांहीं जरी झालें तरी धीर पुरुष न्यायाचा मार्ग सोडून एक पाऊलभरही इकडे तिकडे जात नाहींत. सारांश ज्याला आत्मसाक्षात्कार हवा असेल त्यानें या लोकवासनेचा त्याग केला पाहिजे. याविषयीं आणखीं एक उत्तम वचन येथें देतों--

न लोकचित्तग्रहणे रतस्य न भोजनाच्छादनतत्परस्य।
न शब्दशास्त्राभिरतस्य मोक्षो न चातिरम्यावसथप्रियस्य॥१॥

याचें सार--जो लोकांच्या चित्ताचें रंजन करण्यास प्रवृत्त झालेला असतो; जो भोजन व आच्छादन यांमध्यें तत्पर असतो; जो शब्दशास्त्रामध्यें तल्लीन होतो व रम्य गृहाचें ज्यास वेड लागलेलें असतें त्यास मोक्ष मिळत नाहीं.

ह्मणजे या सर्व तृष्णा मोक्षास प्रतिबंध करणाऱ्याच आहेत, यांत कांहीं संशय नाहीं.

आतां दुसऱ्या शास्त्रवासनेचें सविस्तर वर्णन करितों. पाठवासना, अर्थवासना व अनुष्ठानवासना अशी शास्त्रवासना तीन प्रकारची आहे. सर्व आयुष्यभर वेद व शास्त्रें यांचें केवल पठण करीत रहाणें; व त्यांच्या अर्थज्ञानाविषयीं किंवा तात्पर्य ज्ञानाविषयीं थोडासाही प्रयत्न न करणें ही पाठवासना होय. पण हें पाठव्यसन पूर्ण होणें फार कठिण आहे. याविषयीं तैतिरीय श्रुतीमध्यें भारद्वाज–उपाख्यानांत एक उत्तम आख्यायिका आहे. तिचें तात्पर्य येथें दिल्यास वाचकांचें जरा मनोरंजन होईल असें वाटतें. भरद्वाजमुनि आपल्या आयुष्याचे तीन भाग (अर्थात् शंभर वर्षें हें पूर्ण आयुष्याचें प्रमाण धरिल्यास पाउणशें वर्षेंपर्यंत) वेदाध्ययन करीत राहिले. पण ते अति वृद्ध, अशक्त व मरणोन्मुख झाले आहेत, असें पाहून इंद्र त्यांच्याजवळ आला व ह्मणाला, "मी जर तुह्मांस आयुष्याचा चवथा भाग दिला तर तुह्मी त्याचा कसा उपयोग कराल ?" हें इंद्राचें वचन ऐकून ते पाठव्यसनी ह्मणाले, "मी पूर्वींप्रमाणेंच वेदाध्ययन करीत राहीन." हें त्यांचें उत्तर ऐकतांच त्यांची ती पाठवासना नाहींशी करण्याच्या इच्छेनें इंद्रानें त्यांस तीन वेद पर्वतरूपानें दाखविले. व त्यांतील एक एक मूठभर पर्वत–भाग घेऊन त्यांस ह्मटलें, "मुने, तुम्ही आजपर्यंत या वेदांतील इतका भाग शिकला आहां व पर्वतप्राय असा हा वेदभाग तुह्मांस अजून शिकावयाचाच आहे. तेव्हां आयुष्याच्या एका चवथ्या भागानें काय होणार ? वेद अनंत आहेत. त्यांची समाप्ति कधींच होत नाहीं. यास्तव आतां तुह्मी तत्त्वज्ञानाची इच्छा करा." इंद्राचें, हें भाषण ऐकून भरद्वाजमुनि वेदपठणाविषयीं विरक्त झाले. नंतर इंद्रानें त्यांस ब्रह्मविद्येचा उपदेश केला. या आख्यायिकेवरून पाठव्यसन हानिकर आहे, असें ठरतें.

वेद व शास्त्रें यांच्या तात्पर्याचें ज्ञान न करून घेतां जन्मभर केवल त्यांच्या अर्थाचें अध्ययन करणें हें अर्थव्यसन होय. अर्थव्यसन व अर्थवासना यांचा अर्थ एकच आहे. पाठ वासनेप्रमाणें ही वासनाही दुःसंपाद्य आहे. याविषयीं एका विद्वानानें असें ह्मटलें आहे:—

अनन्तशास्त्रं बहुवेदितव्यमल्पश्चकालो बहवश्च विघ्नाः ।
यत्सारभूतं तदुपासितव्यं हंसो यथा क्षीरमिवांबुमिश्रम् ॥ १ ॥
अधीत्य चतुरो वेदान् धर्मशास्त्राण्यनेकशः ।
यस्तु ब्रह्म न जानाति दर्वी पाकरसं यथा ॥ २ ॥

यांचा भावार्थ—शास्त्रें अनंत आहेत; जाणावयाचे विषयही अनेक आहेत; पण काल थोडा आहे; व विघ्नें पुष्कळ आहेत. यास्तव हंस जसा जलमिश्रित दुधांतून दुध मात्र घेतो त्याप्रमाणें जें सारभूत असेल त्याचेंच सेवन करावें १. चारी वेद पढून; व अनेक धर्मशास्त्रें घोकून जो ब्रह्मास जाणत नाहीं तो क्षीरीचें माधुर्य न जाणणाऱ्या पळीप्रमाणें जड होय. अथवा पळी निरनिराळ्या अनेक रसांतून फिरते. पण तिला जसा त्यांचा स्वाद समजत नाहीं त्याप्रमाणें अनेक वेदशास्त्रांचें अध्ययन करणारास ब्रह्मज्ञान होत नाहीं. कारण अनेक शास्त्रांच्या अनेक मतमतांतरांनीं त्याचें चित्त कलुषित झालेलें असतें.

आतां अनुष्ठान—वासनेचें वर्णन करितों. श्रुति व स्मृति यांनीं ज्यांचें विधान केलें आहे अशा कर्मांचें अनुष्ठान करण्यामध्येंच सर्व आयुष्य घालविण्याची कोणी दृढ वासना धरितात. पण तीही वर सांगितलेल्या वासनांप्रमाणें दुःसंपाद्य आहे. विष्णुपुराणामध्यें निदाघाचें आख्यान आहे. त्यावरून या अनुष्ठानवासनेचा चांगला निर्णय होतो. यास्तव तिचा येथें थोडक्यांत निर्देश करितों. निदाघ म्हणून एक द्विज होता. त्याला कर्मानुष्ठानाचें व्यसन लागलें. ऋभु या नांवाचे त्याचे एक परम आप्त होते. ते स्वतः तत्त्वज्ञ असल्यामुळें निदाघानें कर्मानुष्ठानामध्येंच सर्व आयुष्य घालवावें हें त्यांस आवडेना. त्यांनीं निदाघास तत्त्वाचा वारंवार उपदेश केला. पण त्याचा कांहीं उपयोग झाला नाहीं. कारण निदाघाचें चित्त अनुष्ठानव्यसनानें कलुषित झालें होतें. तेव्हां ऋभूंनीं त्यास कर्मानुष्ठानाचा त्याग करण्याविषयीं सांगितलें. पण तें त्याच्या हातून होईना. शेवटीं मोठ्या क्लेशानें त्यानें कर्मानुष्ठान सोडलें व त्यानंतर ऋभूंच्या उपदेशाचा उपयोग होऊन त्यास तत्त्वज्ञान झालें. या आख्यायिकेवरून अनुष्ठानवासनाही ज्ञानप्रतिबंधक आहे, असें ठरतें.

येथवर त्रिविध शास्त्रवासनेचें निरूपण केलें. आतां तिसऱ्या देहवासनेचें विवेचन कर्तव्य आहे. देहवासना दोन प्रकारची आहे. एक आत्मवासना व दुसरी आत्मसंबंधी वासना. येथें आत्मा या शब्दाचा देह असा अर्थ आहे. अर्थात् आत्मवासना ह्मणजे देहाविषयींची वासना व आत्मसंबंधी वासना ह्मणजे देहसंबंधी जे गुण त्यांच्याविषयींची वासना होय. "मी मनुष्य आहें; मी ब्राह्मण आहें; मी क्षत्रिय आहें." इत्यादि प्रकारची जी वासना ती देहवासना होय, असें समजावें. देहसंबंधी गुणाविषयींची वासना दोन प्रकारची आहे. एक शास्त्रिय व दुसरी लौकिक. यांतील पहिल्या शास्त्रीय वासनेचेही गुणाधानप्रयुक्त शास्त्रीय वासना व दोषनिवृत्तिप्रयुक्त शास्त्रीयवासना असे दोन पोटभेद आहेत. शास्त्रविहित गंगास्नान, जपानुष्ठान, तीर्थाटन, इत्यादि करून मी आपल्या शरीरास पवित्र व गुणी करीन अशी वासना धरणें ही गुणाधानप्रयुक्त वासना असून शौच, आचमन इत्यादिकांच्या योगानें दोषांस नाहींसें करण्याची जी वासना ती दोषनिवृत्तिप्रयुक्त वासना होय. लौकिक वासनाही अशीच दोन प्रकारची आहे. तेल पिणें, मिरच्या खाणें; इत्यादि उपायांच्या योगानें देहामध्यें सौंदर्यादि गुण आणण्याची इच्छा धरणें ही लौकिक गुणाधानप्रयुक्त वासना व मल घालविणाऱ्या औषधादिकांच्या योगानें देहांतून मल घालविण्याची इच्छा धरणें ही लौकिक दोषनिवृत्तिप्रयुक्त वासना होय. या सर्व वासना ज्ञानास प्रतिबंध करणाऱ्या आहेत व जेवढ्या ज्ञानप्रतिबंधक वासना तेवढ्या सर्व मलिन वासना होत. गीतेमध्यें 'दंभो दर्पोऽभिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव च। अज्ञानं च" इत्यादि दुसऱ्याही मलिन वासना सांगितलेल्या आहेत. स्त्री, पुत्र, द्रव्य इत्यादि विषयाभिलाष याही सर्व अनुभवसिद्ध मलिन वासनाच होत. या सर्वांची निवृत्ति अवश्य झाली पाहिजे. पण ती कशी होणार? कोणतीही गोष्ठ उपायानें साध्य होत असते. या मलिन वासनांचा क्षय अभ्याससंज्ञक उपायानें होतो. पण अभ्यास कसा करावयाचा, हेंही समजलेलें असलें पाहिजे. विवेक, विषयांच्या दोषांचें दर्शन, सत्संग, विषयी जनांच्या संगतीचा त्याग, मैत्री, करुणा, मुदिता इत्यादि विरोधी वासनांची उत्पत्ति; इत्यादि उपायांच्या योगानें अंतःकरणस्थ मलिन वासनांची निवृत्ति होते. श्रीवसिष्ठमहर्षींनींही असेंच सांगितलें आहे. त्यांचें योगवासिष्ठांतील मूलवचन असें आहे.—

" दृश्यासंभवबोधेन रागद्वेषादितानवे ।
रतिर्नवोदिता या तु बोधाभ्यासं विदुः बुधाः ॥

अर्थ—हें दृश्य जग, आपल्या अधिष्ठानाहून भिन्न नाहीं तर तें अधिष्ठान जो आत्मा तद्रूपच आहे, असा निश्चय करून वस्तुतः जगाचा असंभव आहे, असें पहाणें व त्याच्या योगानें रागद्वेषादि क्षीण झाले असतां पुरुषास स्वरूपानंदाचा जो अनुभव येत असतो त्याच्याविषयीं प्रेम वाढणें हाच बोधाभ्यास होय. कारण, कोणत्याही गोष्टीविषयीं प्रेम वाढलें म्हणजे प्राण्याची वारंवार तिकडेच प्रवृत्ति होणें साहजिक आहे. यास्तव अशा नूतन व दृढ प्रेमालाच ज्ञानी बोधाभ्यास म्हणतात. बोधाभ्यास म्हणजे वासनाक्षयाचा अभ्यास होय. मलिन—वासनेच्या निवृत्तीचा आणखीं एक उपाय सांगितला आहे. तो असा—

असंगव्यवहारित्वाद्भवभावनवर्जनात् । शरीरनाशदर्शित्वाद्वासना न प्रवर्तते ॥ म्हणजे—मी असंग आहें, असा व्यवहार एकसारखा करीत राहिल्यास; प्रपंचाचा विचार करावयाचाच नाहीं असा निश्चय केल्यास व शरीराचा नाश होणार आहे हें सतत मनांत आणिल्यास मलिन—वासना होत नाहीं. शरीराचा नाश होणार आहे, म्हणजे आपणास मरून परलोकीं जावयाचें आहे एवढेंच जरी मनुष्यानें सतत मनांत बाळगिलें तरी पुरे आहे. कारण " मस्तकस्थायिनं मृत्युं यदि पश्येदयं जनः । आहारोऽपि न रोचेत किमुतान्या विभूतयः ॥" म्हणजे—हा मनुष्य मृत्यु मस्तकावर बसलेला आहे, असें जर पाहील तर त्यास आहारही सुचणार नाहीं. मग इतर विभूतींची गोष्ठ कशास पाहिजे ? असें एके ठिकाणीं अक्षरशः खरें सांगितलें आहे. असो; आतां संसारामध्यें दोषदर्शन कसें करावें तें सांगतों—" **दुःखं जन्म जरा दुःखं दुःखं मृत्युः पुनः पुनः । संसारमण्डलं दुःखं पच्यन्ते यत्र जन्तवः ॥** " जन्म दुःखदायी आहे; जराही दुःखरूप आहे; वारंवार मरणें हेंही असह्य दुःखच होय. फार काय पण ज्यामध्यें सर्व जीव संताप भोगीत असतात तें संसारमंडलच दुःख होय. याप्रमाणें आत्म्याहून इतर सर्व दुःखरूप आहे, असें वारंवार चिंतन केल्यासही वासनांचा क्षय होतो. विषयलंपट पुरुषांची संगत सोडल्यासही मलिन—वासना निवृत्त होणें शक्य आहे. कारण

याविषयीं विष्णुपुराणांत—" **निःसंगतामुक्तिपदं यतीनां संगादशेषाः प्रभवन्ति दोषाः । आरूढयोगोऽपि निपात्यतेऽधः संगेन योगी किमुताल्पसिद्धिः ॥** " असें ह्मटलें आहे. याचा सारांश असा—विषयासक्त पुरुषाच्या संगतीचा त्याग करणें यास निःसंगता ह्मणतात. तीच संन्याशाच्या मुक्तीचा खरा मार्ग आहे. कारण, विषयासक्त पुरुषांच्या संगतीनें कोणत्याही पुरुषाचे ठायीं रागद्वेषादि सर्व दोष उत्पन्न होतात व त्यांच्या-योगानें योगारूढ पुरुषही जर आपल्या सिद्धीपासून भ्रष्ट होतो तर ज्याला अल्पसिद्धि प्राप्त झाली आहे अशा साधकाविषयीं काय सांगावें? याविषयीं दुसऱ्या एका ग्रंथामध्यें " **तस्माच्चरेत वै योगी सतां धर्ममगर्हयन् । जना यथावमन्येरन् गच्छेयुर्नैव संगतिम् ॥** " म्हणजे तस्मात् श्रेष्ठ पुरुषांच्या धर्मास दूषण न देतां योगी पुरुषानें आपलें आचरण असें ठेवावें कीं, ज्याच्या योगानें ते विषयासक्त लोक आपली अवज्ञा करतील व आपल्या संगतीस कधींच येणार नाहींत.–असें ह्मटलें आहे. भारतांतही—" अहेरिव गणाद्भीतः सन्मानान्नरकादिव । कुणपादिव च स्त्रीभ्यस्तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ ज्याप्रमाणें देहाभिमानी पुरुष सापास भितो त्याप्रमाणें जो जनसमूहास भितो; अज्ञलोक जसे नरकास भितात तसा जो सन्मानास भितो; स्त्रिया, लहान मुली, मुलगे इत्यादि जसे प्रेतास भितात त्याप्रमाणें जो स्त्रियांस भितो त्यास देव ब्राह्मण असें ह्मणतात, असें ह्मटलें आहे. त्यावरून ज्यास मोक्ष पाहिजे असेल त्यानें कसें वागावें तें समजतें. निरनिराळ्या शास्त्रांतील अशींच जर प्रमाणें देऊं लागलें तर ग्रंथसमाप्तिच होणार नाहीं. यास्तव सर्व शास्त्रांचा सारांश काय आहे तेवढेंच येथें सांगून पुढच्या विवेचनास लागतों. मलीन वासनांची निवृत्ति व्हावी हा मुख्य उद्देश मनांत धरून साधकानें दुष्ट संगतीचा त्याग करावा; ईश्वराचें सतत चिंतन करावें; इंद्रियांस विषयासक्त होऊं देऊं नये; सर्वदा एकांतांत रहावें; सदा एकट्यानेंच रहाण्यास शिकावें; स्त्रिया व स्त्रियांशीं संसर्ग ठेवणारे लोक यांचें मुखावलोकनही करूं नये; सर्वकाल क्षमेचें अवलंबन करावें; व एकाग्रमनानें ईश्वराचें स्मरण करावें. हीं मुख्य साधनें आहेत व कोणत्याही शास्त्रांत जरी पाहिलें तरी यांचाच ठिकठिकाणीं उल्लेख आढळतो. इंद्रियांच्या विषयांमध्यें आसक्त होणें हें अधोगतीचेंच साधन आहे. मन अतिशय चंचल

असल्यामुळें तें परमेश्वराच्या ठायीं स्थिर होत नाहीं. पण त्याला स्थिर करण्याविषयीं एकसारखा प्रयत्न केला पाहिजे. कारण मी वासुदेव संज्ञक परब्रह्म आहें, अशी ज्याची बुद्धि स्थिर झाली असेल तो मुक्तच होय, असें ह्मटलेलें आहे. असो; महात्म्याचा समागम हें एक वासनाक्षयाचें साधन आहे पण महात्मा कोणास ह्मणावें हें सांगितलें पाहिजे. जो सर्व प्राण्यांचे ठायीं समभाव ठेवितो; ज्याचें चित्त शांत असतें; ज्यास क्रोध कसा तो मुळीं ठाऊकच नसतो; व जो निरपेक्ष बुद्धीनें उपकार करीत असतो; अशा साधूस महात्मा ह्मणावें. अशा महात्म्याची संगति चित्तमलास निःशेष नाहींशी करिते.

मैत्री, करुणा, इत्यादि प्रतीकूल वासनांच्या योगानेंही मलिन वासना नष्ट होतात, असें वर ह्मटलें आहे. पण त्या प्रतिकूल वासना कोणत्या तें स्पष्ट झालेलें नाहीं. यास्तव त्यांचें आतां वर्णन करितों. योगसूत्रांत भगवान् पतंजलींनीं "**मैत्रीकरुणामुदितोपेक्षाणां सुखदुःख पुण्यापुण्यविषयाणां भावनातश्चित्तप्रसादनम्**" असें ह्मटलें आहे. या सूत्राचा अर्थ असा—मैत्री, करुणा, मुदिता व उपेक्षा अशी चार प्रकारची शुभवासना असते. सर्व सुखी प्राणी माझेच आहेत अशी भावना करणें ही मैत्री; दुःखी प्राण्यांस पाहून " अरेरे यांस दुःख होत आहे; पण देवा माझ्याप्रमाणें यांनाही दुःख अनिष्ट असल्यामुळें तें न व्हावें " असें वाटणें ही करुणा; पुण्यवानांस पाहून प्रसन्न होणें ही मुदिता; व पापी पुरुषांविषयीं उदास होणें हीच उपेक्षा होय. ज्याच्याठायीं या चार भावना असतात त्याच्या राग, द्वेष, असूया, मद, मात्सर्य, इत्यादि मलिन वासना निवृत्त होतात व त्यामुळें त्याचें चित्त शुद्ध होतें. दैवी संपत्तीचा अभ्यास केल्यानें आसुरी संपत्तीची निवृत्ति होते. दैवी संपत्ति जरी एकाद्यामध्यें नसली तरी ती अभ्यासानें सुसंपाद्य आहे. यास्तव भगवानांनीं श्रीमद्भगवद्गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत जिचा सविस्तर उल्लेख केला आहे, अशा त्या संपत्तीचा त्यांच्याच शब्दांनीं येथें निर्देश केल्यास तो प्रयत्नवान् वांचकांस लाभप्रद होईल असें वाटतें—

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः।
दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥ १॥

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् ।
दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥
तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।
भवन्ति संपदं दैवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥

या सर्वोत्कृष्ट श्लोकांचा मधुसूदनांच्या टीकेप्रमाणें अर्थ असा—१ शास्त्रानें ज्याचा उपदेश केला आहे अशा आचारादिकांचें निःशंकपणें अनुष्ठान करणें; किंवा सर्व स्त्रीपुत्रादि परिग्रहावांचून मी एकटाच कसा जीवंत राहीन असा विचार न करणें हेंच अभय; २ अंतःकरणाची उत्तम शुद्धि; ३ शास्त्राच्या द्वारा आत्मतत्त्वाचें ज्ञान करून घेणें हें ज्ञान व चित्ताचें ऐकाग्र्य करून तें ज्ञानच अनुभवारूढ करणें हा योग; या दोन उपायामध्यें एकसारखें तत्पर होऊन रहाणें; ४ अन्न, वस्त्र, द्रव्य इत्यादि आपल्या पदार्थांस पुनरपि परत न घेण्याच्या इच्छेनें दुसऱ्या योग्य पुरुषाच्या उपभोगाकरितां त्याच्या स्वाधीन करणें हें दान; ५ बाह्य इन्द्रियांचा निग्रह; ६ अग्निहोत्र, दर्शपौर्णमास इत्यादि श्रौत्र व देवयज्ञ, पितृयज्ञ, भूतयज्ञ व मनुष्ययज्ञ हे चार स्मार्त यज्ञ; ७ अदृष्टाकरितां ऋग्वेदादि वेदांचें अध्ययन; ८ कायिक, वाचिक व मानासिक असें त्रिविध तप; ९ सरळ भाव; १० प्राण्यांच्या वृत्तीचा छेद न करणें; ११ अनर्थास कारण न होणारें असें यथार्थ भाषण करणें; १२ कोणी शिव्या दिल्या किंवा मारिलें तरी त्याच्यावर न रागावणें; १३ सर्व संगपरित्याग; १४ अंतःकरणाची शांति; १५ दुसऱ्याचे दोष प्रकट न करणें; १६ दुःखी प्राण्यावर कृपा करणें; १७ इन्द्रियांच्या पुढें विषय आले असतांही त्यांच्या ठायीं आसक्त न होणें; १८ कठोरभाषणादि न करणें; १९ अकृत्य करितांना लोकांची लज्जा बाळगणें; २० कारणावांचून हात, पाय, वाणी यांचा व्यापार न करणें; २१ प्रागल्भ्य; २२ सामर्थ्य असतांनाही सूड न घेणें; २३ देह, इंद्रियें इत्यादिकांस ग्लानि आली असतांही तिला हटविण्याकरितां करावा लागणारा प्रयत्न; २४ कपट, असत्य इत्यादिकांच्या योगानें होणाऱ्या मलानें रहित; २५ दुसऱ्यांस मारावें या इच्छेनें शस्त्रादिकांचें ग्रहण न करणें; २६ मी पूज्य आहें; मी मोठा आहें; इत्यादि प्रकारें अभिमान न करणें इत्यादि प्रकारची वासनासंतति दैवीप्रकृतीस उद्देशून उत्पन्न झालेल्या पुरुषाचे ठायीं आढळते. बा अर्जुना, तूंही शुद्धकुलोत्पन्न व त्यामुळेंच या वासनासंततीनें युक्त आहेस.

भगवान् वासुदेवानें श्रीमद्भगवद्गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत अमानित्वमदंभित्वं॰ इत्यादि पांच श्लोकांत ज्ञानाचे उपाय सांगितले आहेत. त्यांचा थोडक्यांत येथें उल्लेख करितों—१ मानराहित्य, २ दंभराहित्य, ३ परपीडा न करणें; ४ क्षमा, ५ मनाचा सरळपणा, ६ आचार्यांची उपासना, ७ जल, मृत्तिका इत्यादिकांच्या योगानें देहाच्या बाहेर येणाऱ्या मलांस धुवून टाकणें हें बाह्य शौच व राग, लोभ इत्यादिकांचा त्याग करणें हें अंतःशौच अशा दोन प्रकारच्या शौचानें युक्त असणें; ८ मोक्षाच्या साधनांमध्यें प्रवृत्त झाल्यावर अनेक विघ्नें आलीं तरी न डगमगतां साधनांचें अनुष्ठान तसेंच चालविणें; ९ देह व इंद्रियें यांच्या समूहास मोक्षप्रतिकूल व्यवहार न करूं देणें; १० ऐहिक व परलौकिक विषयांविषयीं विरक्त होणें; ११ कोणत्याही प्रकारचा अहंकार न बाळगणें; १२ जन्म, मृत्यु, जरा, व्याधि, दुःख व कफ—वात—पित्त—संज्ञक दोष या सर्वांचें सतत स्मरण ठेवणें; १३ हें माझें अशी कोठेंही प्रीति न ठेवणें; १४ पुत्रादिकांमध्यें "हेच मी आहें" असा मिथ्या अभिमान न धरणें; १५ इष्ट किंवा अनिष्ट यांतील जें कांहीं दैववशात् प्राप्त होईल त्याच्या ठायीं समान भाव ठेवणें; १६ मज वासुदेवाच्या ठायीं अव्यभिचारिणी भक्ति; ह्मणजे हा वासुदेवच सर्वोत्कृष्ट परमात्मा आहे या भगवानावाचून या जगांत दुसरा कोणीही श्रेष्ठ नाहीं व तोच आमची गति आहे; असें समजून त्याच्यावर प्रीति करणें; १७ शुद्ध व एकांत प्रदेशीं रहाणें; १८ विषयभोगलंपट पुरुषांच्या समूहांत न मिसळणें; १९ आत्मविषयक ज्ञानामध्यें सदा तत्पर होऊन रहाणें; व २० तत्त्वज्ञानाचा अर्थ जो मोक्ष त्याचें सतत् आलोचन करणें; या वीस उपायांस ज्ञान असें ह्मटलें आहे. वस्तुतः हे आत्मज्ञानाचे उपाय आहेत. पण ते ज्ञानाचे उपाय असल्यामुळें भगवानानांनीं त्यांस ज्ञान असेंच ह्मटलें आहे. हे उपाय पूर्वोक्त सव्वीस उपायांहून फारसे भिन्न आहेत, असें मुळींच नाहीं. असो; यांच्या सतत अभ्यासानें मान, दंभ, हिंसा इत्यादि मलिन वासनांचा नाश होतो.

या शुद्ध वासनांचा अभ्यास अंगीं पूर्णपणें भिनला ह्मणजे अजिह्वत्वादि धर्मांचा अभ्यास करावा. पण अजिह्वत्वादि धर्म कोणते, असा येथें सहजच प्रश्न येतो व त्याचें उत्तर हें असें—

" अजिह्वः षण्ढकः पंगुरन्धो बधिर एव च ।
मुग्धश्च मुच्यते भिक्षुः षड्भिरेतैर्न संशयः ॥ १ ॥ "

याचा **अर्थ**—अजिह्व, षंढ, पंगु, अंध, बधिर व मुग्ध असा सहा प्रकारचा संन्यासी जीवन्मुक्त होतो, यांत कांहीं संशय नाहीं. आतां या अजिह्वादि शब्दांचा शास्त्रीय अर्थ काय आहे तें सप्रमाण सांगतों—

इदमिष्टमिदं नेति योऽश्नन्नपि न सज्जते ।
हितं सत्यं मितं वक्ति तमजिह्वं प्रचक्षते ॥ १ ॥

अर्थ—जो संन्यासी, अन्नादि भक्षण करीत असतांनाही हें गोड आहे हेंच मला पाहिजे; हें वाईट आहे, तें मला नको, असें ह्मणून त्या अन्नादि भक्ष्यांमध्यें आसक्त होत नाहीं व हितकर, सत्य व परिमित भाषण करितो त्यास अजिह्व ह्मणतात ? आतां षंढाचें लक्षण सांगतों—

अद्य जातां यथा नारीं तथा षोडशवार्षिकीम् ।
शतवर्षां च यो दृष्ट्वा निर्विकारः स षण्ढकः ॥

अर्थ—जो संन्यासी नुकत्याच उत्पन्न झालेल्या कन्येस, सोळा वर्षांच्या तरुणीस व शंभर वर्षांच्या म्हातारीस पाहून विकारशून्य रहातो ह्मणजे ज्याच्या मनांत विकार उद्भवत नाहीं तर ज्यास त्या सर्व स्त्रिया समान वाटतात तो षंढ होय. आतां पंगूचें लक्षण ऐका—

भिक्षार्थमटनं यस्य विण्मूत्रकरणाय च ।
योजनान्न परं याति सर्वथा पंगुरेव सः ॥

अर्थ—जो केवल भिक्षा मागण्याकरितां व विष्ठा आणि मूत्र यांच्या त्यागाकरितां फिरतो व जो एका योजनाहून अधिक कधींच चालत नाहीं तो पँगुच होय. आतां अंधलक्षण—

तिष्ठतो व्रजतो वापि यस्य चक्षुर्न दूरगम् ।
चतुर्युगां भुवं त्यक्त्वा परिव्राट् सोऽन्ध उच्यते ॥

अर्थ—जो उभा असतांना किंवा चालत असतांना आपल्या दृष्टीस पुढील सोळा हात भूमीच्या पुढें जाऊं देत नाहीं, तो परिव्राट् अंध होय. तो आपल्या मार्गाचा पुढील सोळा हात भागच पहातो. याच्या पुढील कांहींएक पहात नाहीं. तसेंच तो डावीकडे, उजवीकडे किंवा मागेंही दृष्टि फेंकित नाहीं. अथवा जरी इकडे तिकडे पहाण्याचा त्यास प्रसंग आला तरी सोळा हातांच्या पलीकडे पहात नाहीं; असा याचा भावार्थ जाणावा. आतां बधिराचें लक्षण सांगतों—

हिताहितं मनोरामं वचः शोकावहं च यत्।
श्रुत्वाऽपि न शृणोति यो बधिरः स प्रकीर्तितः॥

अर्थ—जो संन्यासी हर्ष देणाऱ्या अनुकूल वचनास व त्याचप्रमाणें सुख देणाऱ्या अप्रिय वचनास ऐकून न ऐकल्यासारखें करितो; ह्मणजे हर्षशोकयुक्त होत नाहीं; त्यास बधिर ह्मटलें जातें. आतां मुग्धाचें लक्षण सांगावयाचें आहे.—

सांनिध्ये विषयाणां च समर्थोऽविकलेन्द्रियः।
सुप्तवद्वर्तते नित्यं स भिक्षुर्मुग्ध उच्यते॥

अर्थ—विषय जवळ आले असतांही ज्या समर्थ पुरुषाचीं इंद्रियें व्याकुल होत नाहींत ह्मणजे जो निजलेल्या पुरुषाप्रमाणें रहातो त्या भिक्षूस मुग्ध असें ह्मणावें. निजलेल्या पुरुषाजवळ कितीही व कसलेही जरी विषय आले तरी त्याच्या मनास विकार होत नाहीं, इन्द्रियें अंतःकरणांत लीन होऊन रहातात, हें जगप्रसिद्ध आहे. त्याप्रमाणें जाग्रदवस्थेंतही ज्याची स्थिति असते तो मुग्ध होय, असा या पद्याचा भावार्थ समजावा. असो; पूर्वोक्त शुद्ध वासनांच्या अभ्यासानंतर या सहा उत्तम साधनांचा अभ्यास पूर्णपणें अंगीं बाणला ह्मणजे चिन्मात्र—वासनेचा अभ्यास करावा. या अभ्यासाचा प्रकार असा—नाम व रूप हेंच ज्याचें स्वरूप आहे असें हें जग चैतन्याच्या ठायीं कल्पित असल्यामुळें त्यास स्वतःची सत्ता नाहीं. कारण कल्पित पदार्थ स्वतःसत्ताशून्य असून अधिष्ठानाच्या सत्तेनें सत्तावाले होतात, हें प्रसिद्ध आहे. आणि असा प्रकार असल्यामुळें ह्मणजे कल्पित जगास स्वतः सत्ता नसल्यामुळें तें चैतन्याच्या ह्मणजे आपल्या अधिष्ठानाच्या सत्तेनें व स्फूर्तीनें सत्ता व स्फूर्तियुक्त होतें; असा निश्चय करून जगामध्यें भासणारें मिथ्या नाम व रूप (सृष्टींतील पदार्थांचीं भिन्न भिन्न नांवें व आकार) यांची उपेक्षा करावी व सर्वत्र सच्चिदानंदस्वरूपानें पसरलेलें चैतन्यच मी आहें, अशी निरंतर भावना करावी. अशी सतत भावना करणें हाच चिन्मात्रभावनेचा अभ्यास होय. ही चिन्मात्रभावना दोन प्रकारची आहे. एक कर्ता, कर्म व करण या त्रिपुटीच्या स्मरणपूर्वक चिन्मात्रभावना व दुसरी केवल चिन्मात्रभावना. "हें सर्व जग चिन्मात्र आहे, अशी मी मनानें भावना करितों" असें ह्मणून त्याप्रमाणें करणें ही पहिली चिन्मात्रभावना

२२–५८५–२०००

होय. कारण या भावनेंत "मी" हा कर्ता, "सर्व जग" हें कर्म व "मनानें" हें करण आहे व या त्रिपुटीच्या स्मरणासह ही चिन्मात्र भावना होते. हिचा संप्रज्ञात समाधीमध्यें अंतर्भाव होतो व "मी" इत्यादि कशाचेंच स्मरण न करितां चिन्मात्राचें स्मरण करणें ह्मणजे चैतन्यच आहे, असें सतत समजणें, ही केवल भावना होय. हिचा योगशास्त्रांतील असंप्रज्ञात समाधीमध्यें अंतर्भाव होतो. सर्व जग चिन्मात्र आहे, असा शुक्राचार्यांनीं बलीस उपदेश केला आहे. त्यांचें तें मूल वचन फार रमणीय असल्यामुळें त्याचा येथें उतारा घेतल्यावाचून रहावत नाहीं.

" चिदिहास्तीह चिन्मात्रं सर्वं चिन्मयमेव तत् ।
चित्त्वं चिदहमेते च लोकाश्चिदिति संग्रहः ॥"

याचा भावार्थ—बा दैत्यराजा, या जगामध्यें चैतन्यच भरून राहिलें आहे. हें संपूर्ण जग चैतन्यरूप आहे. यांतील सर्व चराचर चिन्मय आहे. तूं चैतन्य आहेस; मी चैतन्य आहें व हे सर्व लोकही चैतन्य आहेत. या माझ्या वचनांत सर्व शास्त्रार्थाचा संग्रह झाला आहे. असो; या चिन्मात्र वासनेचा अभ्यास दृढ झाला असतां पूर्वी सांगितलेल्या सर्व मलिन वासना क्षीण होतात. अशारीतीनें प्रयत्न करणें हाच वासनाक्षयाचा अभ्यास होय.

आतां मनोनाशाचा अभ्यास कसा करावा तें सांगितलें पाहिजे. पण अगोदर मन कशास म्हणतात ? या प्रश्नाचें उत्तर असें—लाख, सोनें, इत्यादिकांप्रमाणें सावयव असलेलें व काम, संकल्प इत्यादि वृत्तींच्या रूपानें परिणाम पावणारें जें अंतःकरण तेंच मनन ही क्रिया करूं लागलें असतां मन होतें. हें सत्त्व, रज व तम या त्रिगुणात्मक आहे. कारण त्या गुणांचे परिणाम असे जे सुख, दुःख व मोह हे तीन धर्म ते या मनाच्या आश्रयानें असल्यासारखे प्रतीत होतात. मनामध्यें राजस व तामस वृत्तींची वृद्धि झाली असतां तें मन अतिस्थूल होतें व स्थूल मन आत्मसाक्षात्काराच्या निरुपयोगीं आहे. कारण आत्मा अति सूक्ष्म व त्यामुळेंच दुर्विज्ञेय आहे; तेव्हां अशा अतिसूक्ष्म आत्म्याचा साक्षात्कार स्थूल मनास कसा होणार ? मोठ्याशा पाहरयीनें बारिक रेशमी कापड शिवतां येणें जसें शक्य नाहीं त्याचप्रमाणें स्थूल मनानें सूक्ष्म आत्म्याचा साक्षात्कार होणें शक्य नाहीं. अर्थात् बारिक सुईनें तें कापड जसें शिवतां येणें शक्य आहे त्याचप्रमाणें सूक्ष्म मनानें

सूक्ष्म आत्म्याचाही अनुभव येणें शक्य आहे. श्रुतीनेंही सूक्ष्म मनान आत्मज्ञान होतें, असें स्पष्ट सांगितलें आहे. यास्तव मनास अतिसूक्ष्म केलें पाहिजे. राजस व तामस वृत्तींचा निरोध करणें हाच त्यास सूक्ष्म करण्याचा उपाय आहे, आणि अशा उपायांनें मनास सूक्ष्म करणें हाच मनोनाश होय. हा मनोनाश अरूपनाश व सरूपनाश असा दोन प्रकारचा आहे. मनाचें पुनरपि उत्थानच न होईल अशा रीतीनें त्याचा नाश होणें हा अरूपनाश व मन विद्यमान असतांनाच त्याच्या वृत्तींचा नाश होणें हा सरूपनाश होय. मनाचा अरूपनाश झाला असतां या तत्त्ववेत्त्यास विदेहमुक्ति मिळते व सरूप-नाशाच्या योगानें जीवन्मुक्तीचा लाभ होतो. हें जीवन्मुक्तीचें प्रकरण असल्यामुळें येथें आह्मांस या दुसऱ्या प्रकारच्या मनोनाशाचेंच वर्णन कर्तव्य आहे. मनाच्या राजस व तामस वृत्तींचा निरोध चार उपायांच्या द्वारा होतो. भगवान् वसिष्ठ म्हणतात—

अध्यात्मविद्याधिगमः साधुसंगम एव च ।
वासनासंपरित्यागः प्राणस्पन्दनिरोधनम् ॥ १ ॥
एतास्तु युक्तयः पुष्टाः सन्ति चित्तजये किल ॥

भावार्थ—जीवात्मा व परमात्मा यांचें ऐक्य आहे, असें प्रतिपादन करणारी जी अध्यात्मविद्या तिची प्राप्ति करून घेणें हें मनोनाशाचें मुख्य साधन आहे. कारण, जग मिथ्या आहे, मीच सर्वत्र परिपूर्ण परमानंद आहें, अशा प्रकारचा निश्चय झाला असतां विद्वानाचें मन मिथ्या प्रपंचाचे ठायीं प्रवृत्त होत नाहीं व आत्मा त्याचा विषयच नसल्यामुळें तें आत्म्यामध्येंही प्रवृत्त होत नाहीं; आणि याप्रमाणें तें अंतर्बाह्य वृत्तिशून्य झालें असतां पूर्वी म्हटल्याप्रमाणें तें आपोआप शांत होतें. तें आपोआप शांत कसें होतें याविषयीं काष्ठरहित अग्नीचा दृष्टांत पूर्वी दिला आहे. यास्तव अध्यात्म्य विद्येची प्राप्ति हा मनोनाशाचा मुख्य उपाय आहे. आतां जे मतिमंद या विद्येचें संपादन करण्यास असमर्थ असतील त्यांच्या करितां साधुसमागम हा दुसरा उपाय सांगितला आहे. ते साधु पुरुष या प्राकृतांस आत्म्याच्या नित्यत्वाचें व जगाच्या मिथ्यात्वाचें वारंवार स्मरण देतात व वारंवार तत्त्वाचा बोध करितात. त्यामुळें त्यांस अध्यात्म-विद्येची प्राप्ति होते व मनाचा सरूप नाश होतो. यास्तव साधुसमागम हाही मनो-

नाशाचा उपाय आहे. आतां तो अध्यात्मविद्येप्रमाणें मुख्य नसून दुसऱ्या प्रतीचा आहे, हें निराळें सांगावयास नकोच. कारण साधुसमागमाचेंही पर्यवसान अध्यात्मविद्येमध्येंच होतें; हें वर सांगितलें आहे. पण जो पुरुष विद्यामद, धनमद, कुलमद, आचारमद इत्यादि मदांनीं युक्त असतो त्याच्या हातून संतसमागम होत नाहीं. यास्तव त्यानें वासनापरित्याग करावा. विवेकाच्या योगानें मदांचा विरोध करणें; यासच वासनापरित्याग ह्मणतात. पण ही गोष्ट अधिक स्पष्ट व्हावी ह्मणून मद व विवेक यांचें स्वरूप सांगतों. मी मोठा विद्वान् आहें; माझ्या सारखा ज्ञानी जगांत दुसरा कोणी नाहीं; इत्यादि वाटणें हा विद्यामद आहे. तो घालविण्याकरितां असा विवेक करावा—आह्मी मोठें पंडित आहों; असें समजणारे बालाकि, शाकल्य इत्यादिकांचा अजातशत्रु, याज्ञवल्क्य इत्यादिकांनीं भरसभेंत पराभव केला; हें प्रसिद्ध आहे. सामान्य मनुष्यांपासून दक्षिणामूर्ति सदाशिवापर्यंत विद्येचा कमी-अधिकपणा प्रत्ययास येतो. फार काय ? पण या जगांतच एकाहून एक वरचढ विद्वान् आढळतात. तेव्हां विद्येविषयीं अभिमान बाळगणें व्यर्थ आहे. खरी व पूर्ण विद्या सदाशिवामध्येंच असली तर असेल. अशाप्रकारें विचार केला असतां व विद्येचें क्षेत्र किती अपरंपार आहे हें मनांत आणलें असतां विद्यामद नष्ट होतो. धनमद, कुलमद, आचारमद इत्यादि दुसऱ्या मदांचें स्वरूपही असेंच समजावें व त्यांची निवृत्ति वर सांगितलेल्या दिशेनें विचार करून करावी. विचारानें मदाची निवृत्ति झाली असतां संतसमागम दुर्लभ होत नाहीं व संतसमागमानें मनाचा नाश होऊं शकतो. तात्पर्य वासनापरित्याग हाही मनोनाशाचाच उपाय आहे. पण तो तिसऱ्या प्रतीचा आहे. पण ज्याची मलिन वासना अति प्रबल असते त्याच्या हातून वर सांगितल्याप्रमाणें विवेक होत नाहीं. यास्तव त्यानें प्राणांचा निरोध करून मनोनाश करावा. याविषयीं "**प्राणायामदृढाभ्यासाद्युक्त्या च गुरुदत्तया । आसनाशनयोगेन प्राणस्पन्दो निरुध्यते**" असें ह्मटलें आहे. ह्मणजे योगाभ्यास करावयास ज्यानें शिकविलें त्या गुरूनें सांगितलेल्या युक्तीनें प्राणायामाचा दृढ अभ्यास करून आणि आसन-योग, व भोजनयोग यांस नियमित करून प्राणांच्या गतीस प्रतिबंध करितां येतो. हा वरील श्लोकाचा अक्षरशः अर्थ झाला. पण त्याचा तात्पर्यार्थ

सांगितल्यावांचून वाचकांस व्हावा तसा बोध होणार नाहीं. यास्तव आतां या श्लोकार्थाचाच विस्तारपूर्वक तात्पर्यार्थ सांगतों.

प्राणायाम पूरक, रेचक व कुंभक असा तीन प्रकारचा असतो. डाव्या नाकपुडीनें बाहेरील वायु आंत ओढून येणें यास पूरक; उजव्या नाकपुडीनें आंतील वायु बाहेर सोडणें यास रेचक व प्राणवायूच्या गतीस प्रतिबंध करणें यास कुंभक ह्मणतात. कुंभकही आंतर व बाह्य असा दोन प्रकारचा असतो. डाव्या नाकपुडीनें आंत घेतलेल्या वायूस हृदयामध्यें निरुद्ध करणें हा आंतर कुंभक व उजव्या नाकपुडीनें बाहेर सोडलेल्या वायूस बाहेरच निरुद्ध करणें हा बाह्य कुंभक होय. सोळा मात्रांनीं पूरक करावा; बत्तीस मात्रांनीं रेचक करावा व चवसष्ट मात्रांनीं कुंभक करावा. ह्मणजे पूरकाच्या दुप्पट रेचक व रेचकाच्या दुप्पट कुंभक करावा. मात्रा हें एक कालाचें परिमाण आहे व तें सामान्यतः एका र्‍हस्व अक्षराच्या उच्चारास जितका काल लागतो तितकें आहे; असें समजावें. या प्राणनिरोधानें मनाचा नाश होतो, व हें आमचें ह्मणणें श्रुतिसंमत आहे. पण येथें मूळ श्रुती न देतां त्यांचा अर्थ मात्र देतों. “ विद्वान् योग्यानें एकांतामध्यें पवित्र आसनावर बसून; शरीराच्या मध्य (ह्मणजे कटीपासून मस्तकापर्यंतच्या) भागास सरळ धरून; हृदयामध्यें मनासह सर्व इन्द्रियांस निरुद्ध करून “ मी ब्रह्म आहें ” असें निरंतर ध्यान करावें. आणि “ आहार, विहार इत्यादि चेष्टा ज्याची नियमित आहे अशा योग्यानें पूरक, रेचक, कुंभक प्राणायाम करावा. नंतर सावध सारथि मत्त अश्वांचें बलात्कारानें नियमन करून ज्याप्रमाणें त्यांस सरळ मार्गानें चालवितो त्याप्रमाणें या योग्यानें सावध राहून दुष्ट इन्द्रियांस व मनास बलात्कारानें विषयांपासून पराङ्मुख करून परमानंदरूप आत्म्यामध्यें नियुक्त करावें. अर्थात् ब्रह्माचे ठायीं चित्ताचें ऐकाग्र्य करावें. ” या दोन श्रुती दोन प्रकारच्या योग्याकरितां निरनिराळा योग सांगत आहेत. जो दैवीसंपत्तीनें युक्त असतो त्याच्याकरितां पहिल्या श्रुतीनें राजयोग सांगितला आहे व जो आसुर संपत्तीनें युक्त असतो त्याच्याकरितां दुसऱ्या श्रुतीनें प्राणनिरोधरूप हठयोग सांगितला आहे.

आतां आसनयोग, त्याचें साधन व त्याचें फल यांचा थोडक्यांत मूळ योगसूत्रांच्या उल्लेखासह निर्देश करितों. “ **स्थिरसुखमासनं** ” ह्मणजे

स्थिर व सुखकर असें आसन असावें. 'प्रयत्नशैथिल्यानन्तसमापत्तिभ्यां' ह्मणजे तें आसन प्रयत्नशैथिल्य व अनंतसमापत्ति या दोन उपायांच्या योगानें सिद्ध होतें. लौकिक-वैदिक कर्मांचा त्याग करणें हें प्रयत्नशैथिल्य व आपल्या सहस्र फणांवर पृथिवीस धारण करणारा अनंत मी आहें, असें चिंतन करणें ही अनंतसमापत्ति आहे. लौकिक व वैदिक कर्में करणाऱ्या पुरुषाचें आसन स्थिर होत नाहीं व शेष मीच आहें असें चिंतन केल्यावांचून आसनास प्रतिबंध करणाऱ्या पापाचा नाश होत नाहीं. यास्तव तीं दोन्हीं आसनाचीं साधनें आहेत. "ततो द्वंद्वाभिघातः" ह्मणजे या आसनाचा जय केला असतां ह्मणजे तें पूर्णपणें साध्य झालें असतां शीतोष्णादि द्वंद्वाची पीडा होत नाहीं. अर्थात् या द्वंद्वांची निवृत्ति होणें हेंच आसनाचें फल आहे. येणेंप्रमाणें आसनाचें स्वरूप, साधन व फल हीं थोडक्यांत सांगून झालीं. आतां अशनयोगाचें निरूपण करितों—

द्वौ भागौ पूरयेदन्नैर्जलेनैकं प्रपूरयेत् ।
मारुतस्य प्रचारार्थं चतुर्थमवशेषयेत् ॥

अर्थ—योगाभ्यासी पुरुषानें आपल्या अन्नाशयाचे दोन भाग अन्नानें भरावे. एक भाग जलानें भरावा व चवथा भाग वायूच्या प्रचाराकरितां रिकामा ठेवावा. याप्रमाणें प्राणायाम, आसनयोग व अशनयोग या तीन उपायांच्या योगानें प्राणाच्या गतीचा निरोध करितां येतो व प्राणगतीचा निरोध झाला असतां सर्व चित्तवृत्तींचा निरोध होतो. कारण चित्तवृत्तींचा उदय होणें हें प्राणाच्या गतीवर अवलंबून आहे व जो पदार्थ ज्याच्यावर अवलंबून असतो त्याचा निरोध झाला असतां त्या अवलंबून राहणाऱ्या पदार्थाचाही निरोध होतो, असा अनुभव आहे. उदाहरणार्थ वस्त्र हा पदार्थ घेऊं या. तो ज्या धाग्यांवर अवलंबून असतो त्यांचा निरोध केला असतां तोही निरुद्ध होतो किंवा बाह्य इन्द्रियें चित्तावर अवलंबून असतात. त्यामुळें चित्ताचा निरोध केला असतां तींही निरुद्ध होतात, हें प्रसिद्ध आहे. त्याप्रमाणें प्राणगतीच्या अधीन असलेल्या चित्तवृत्तींचाही प्राणनिरोधाच्या योगानें निरोध होऊं शकतो. नंतर आत्मा व अनात्मा यांच्या आकाराचें अंतःकरण केवल आत्माकार होऊन रहातें. कारण त्याच्या अनात्माकार वृत्तींचा निरोध झालेला असल्यामुळें तें अनात्माकार होऊं शकत नाहीं. याविषयीं प्रमाण—

आत्मानात्माकारं स्वभावतोऽवस्थितं सदा चित्तम् ।
आत्मैकाकारतया तिरस्कृत्यानात्मदृष्टिं विदधीत ॥

अर्थ—चित्त स्वभावत:च सर्वकाल आत्माकार व अनात्माकार होऊन राहिलेलें असतें. पण अनात्म दृष्टीचा तिरस्कार करून त्यास केवल आत्माकार करावें; हाच योग होय. व याचेंच "**योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः**" ह्मणजे चित्तवृत्तींच्या निरोधास योग ह्मणतात; असे योगसूत्रांत वर्णन केलें आहे. या योगाचें साधनही "**अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः**" या सूत्रांत भगवान् पतंजलींनीं सांगितलें आहे या सूत्राचा अक्षरार्थ—अभ्यास व वैराग्य यांच्या योगानें त्या चित्ताचा निरोध होतो, असा आहे. भगवानांनींही— "**असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलं । अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते**" ह्मणजे अर्जुना, मन दुर्निग्रह व चल आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. पण बा कुंतिसुता, अभ्यासानें व वैराग्यानें त्याचा निग्रह करितां येतो—असें पराक्रमी अर्जुनास सांगितलें आहे व त्यावरूनही अभ्यास व वैराग्य हींच चित्तनिरोधाचीं साधनें आहेत, असें ठरतें.

वराग्याचें स्वरूप पूर्वीं सांगितलें आहे. अभ्यास हें योगाचें अंतरंगसाधन आहे. पण बहिरंग साधनावाचून अंतरंगसाधनाची सिद्धि होत नाहीं. यास्तव प्रथम उपायांसह योगाच्या बहिरंग साधनांचा विचार करून नंतर त्या अभ्यासाचें प्रतिपादन करीन.

विलाप्य विकृतिं कृत्स्नां संभवव्यत्ययक्रमात् ।
परिशिष्टं तु चिन्मात्रं सदानन्दं विचिन्तयेत् ॥ १ ॥
ब्रह्माकारमनोवृत्तिप्रवाहोऽहंकृतिं विना ।
संप्रज्ञातसमाधिः स्यात् ध्यानाभ्यासप्रकर्षजः ॥ २ ॥

अर्थ—चेतनाच्या ठायीं आरोपित जेवढा ह्मणून अज्ञान व अज्ञानकार्यरूप प्रपंच आहे त्या सर्व प्रपंचाचा उत्पत्तीच्या विपरीत क्रमानें लय करून ह्मणजे त्याच्याहून हा प्रपंच भिन्न नाहीं असा निश्चय करून बाकी राहिलेल्या सच्चिदानंद चिन्मात्राचें चिंतन करावें. १ अहंकारावाचून ब्रह्माकार मनोवृत्तींचा प्रवाह चालू ठेवणें हीच संप्रज्ञात समाधि आहे. ही समाधि ध्यानाभ्यास पूर्ण झाला असतां सिद्ध होते. २ या संप्रज्ञात समाधीचीं यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, हीं पांच बहिरंग

साधनें व ध्यान, धारणा, आणि समाधि ही तीन अंतरंग साधनें आहेत. आतां, थोडक्यांत यमांचें वर्णन करितों. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, व अपरिग्रह हे पांच यम आहेत. शरीर, मन व वाणी यांच्या योगानें कोणत्याही प्राण्यास पीडा न करणें ही अहिंसा; यथार्थ भाषण करणें हें सत्य; बलात्कारानें किंवा कपट, छल इत्यादिकांच्या योगानें परधनाचें हरण न करणें हें अस्तेय; शरीरस्थितीस अवश्य लागणाऱ्या वस्तूंवांचून अधिक वस्तूंचा संग्रह न करणें हा अपरिग्रह; व अष्टांग मैथून न करणें हें ब्रह्मचर्य होय. अष्टांग मैथुन कोणतें तें सांगतों. स्त्रिया भोग्य आहेत असें चिंतन करणें हें स्मरण; त्यांचें सौंदर्य, अवयव इत्यादिकांचें वर्णन करणें हें कीर्तन; त्यांच्याशीं क्रीडा करणें ही केली; भोग्यबुद्धीनें त्यांच्याकडे पहाणें हें प्रेक्षण; एकांतांत त्यांच्याशीं भाषण करणें हें गुह्य भाषण; त्या स्त्रियांच्या प्राप्तीची इच्छा करणें हा संकल्प; त्यांची प्राप्ति करून घेईनच घेईन, असा निश्चय करणें हा अध्यवसाय; व त्यांचा भोग घेणें ही क्रियानिर्वृत्ति होय. या आठ प्रकारच्या मैथुनास सोडणें हेंच ब्रह्मचर्य होय. श्रुति, स्मृति इत्यादि सर्व प्रमाण ग्रंथांत याचें मोठें महत्त्व सांगितलें आहे. यास्तव मुमुक्षूंस त्याचें अनुष्ठान अवश्य केलें पाहिजे. सत्समागम, विषयासक्तस्त्रीपुरुषांच्या संगतीचा त्याग; व देह अपवित्र आहे इत्यादि दोष–दर्शन यांच्या योगानें त्यांचें अनुष्ठान सहज करितां येतें. आचार्य म्हणतात––

का तव कान्ताधरगतचिन्ता वातुल तव किं नास्ति नियन्ता ।
त्रिजगति सज्जनसंगतिरेका भवति भवार्णवतरणे नौका ॥

अर्थ—अरे, चंचल चित्ताच्या पुरुषा ! तूं उगीच स्त्रीच्या अधरोष्ठाविषयीं चिंता कां करीत आहेस ? तुझें नियमन करणारा कोणी नाहीं, असें का तूं समजत आहेस ? बाबारे, या भवार्णवांतून तरून जाण्यास या त्रैलोक्यांत सज्जनसंगति हीच एक नौका आहे.

भगवद्भक्त प्रह्लाद म्हणतो—

मांसासृक्पूयविण्मूत्रस्नायुमज्जास्थिसंहतौ ।
देहे चेत्प्रीतिमान्मूढो भविता नरकेऽपि सः ॥

अर्थ—मांस, रक्त, पू, विष्ठा, मूत्र, शिरा, मज्जा, व हाडें यांच्या समूहरूप देहावर प्रीति करणारा मूढ नरकावरही प्रेम करील.

श्रीभगवान्ही म्हणतात—

स्वदेहाशुचिगन्धेन न विरज्येत यः पुमान् ।
वैराग्यकारणं तस्य किमन्यदुपदिश्यते ॥

अर्थ—स्वदेहांतील दुर्गंधानें ज्या पुरुषास वैराग्य प्राप्त होत नाहीं, त्याला वैराग्याच्या दुसऱ्या कोणत्या निमित्ताचा उपदेश करितां येणार आहे ?

असो; याप्रमाणें आपल्या व स्त्रीपुत्रादि भोग्य प्राण्यांच्या शरीरांतील दोषांचें चिंतन करणारा पुरुष त्यांविषयीं विरक्त होतो. अर्थात् दोषदर्शन हें ब्रह्मचर्याचें साधन आहे. धर्मशास्त्रकारांनीं तर—

न संभाषेत् स्त्रिय कांचिपूर्वदृष्टां च न स्मरेत् ।
कथां विवर्जयेत्तासां न पश्येल्लिखितामपि ॥

अर्थ—कोणत्याही स्त्रीशीं भाषण करूं नये. पूर्वी पाहिलेल्या स्त्रीचें स्मरण करूं नये. त्यांच्या गोष्टी बोलूं नये व स्त्रीचें चित्रही पाहूं नये.—असें स्पष्ट म्हटलें आहे.

आतां नियमांचें वर्णन करितों. शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय व ईश्वर-प्रणिधान हे पांच नियम आहेत. अंतःशौच व बाह्य शौच असें शौच दोन प्रकारचें आहे व त्याचा उल्लेख वर एकदां झाला आहे. जें कांहीं प्राप्त होईल त्यांत तृप्त होणें हा संतोष; हितकर, परिमित व पवित्र अन्न भक्षण करणें हें तप; प्रणवादि मंत्रांचा जप करणें हा स्वाध्याय व अनुष्ठित कर्में परमेश्वरास समर्पण करणें हें ईश्वरप्रणिधान होय.

आसनाचें स्वरूप, साधन व फल यांचें वर्णन वर होऊन गेलें आहे. तें शारीरिक व बाह्य असें दोन प्रकारचें असतें. पद्मासन, स्वस्तिकासन, भद्रासन इत्यादि शारीरिक आसनें होत. कारण त्यांमध्यें शरीराची कांहीं विशेष-प्रकारची रचना करावी लागते. आणि एकांतांत व शुद्ध प्रदेशीं कुश, मृगचर्म, मऊ वस्त्र इत्यादि एकावर एक ठेवून जें बसण्याकरितां आसन करितात तें बाह्य आसन होय. "चैलाजिनकुशोत्तरं" इत्यादि प्रकारें भगवानांनीं गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत याच आसनाचा निर्देश केला आहे.

प्राणायाम पूरक, रेचक व कुंभक असा तीन प्रकारचा असतो व त्याचेंही वर्णन वर झालें आहे.

नेत्रादि इंद्रियांस विषयांपासून परत फिरविणें हाच प्रत्याहार होय.

संप्रज्ञात समाधीच्या या पांच बहिरंगसाधनांची सिद्धि झाली असतां योग्यानें पुढील तीन अंतरंग साधनांचें अनुष्ठान करावें. प्रथमतः बहिरंग-साधनांचें संपादन करून नंतर अंतरंगसाधनाविषयीं प्रयत्न करावा, असा जो हा येथें साधनानुष्ठानाचा क्रम सांगितला आहे, तो ज्यानें आपलें चित्त आपल्या स्वाधीन करून घेतलें नसेल त्याच्या करितां आहे. पण पूर्व पुण्या-मुळें ज्याचें अंतःकरण शुद्ध झालें असेल व त्यामुळें धारणादि अंतरंग साधनें ज्यास अनायासानें प्राप्त झालीं असतील त्यास या बहिरंग साधनांचें संपादन करण्याची आवश्यकता नाहीं.

आतां धारणेचें वर्णन करितों—मूलाधार, मणिपूरक, स्वाधिष्ठान, अनाहत, आज्ञा, व विशुद्ध या सहा चक्रांतील कोणत्या तरी एका चक्रामध्यें चित्ताची स्थापना करणें यास धारणा ह्मणावें. किंवा प्रत्यक्–आत्म्याचे ठायीं चित्ताचें स्थैर्य करणें ह्मणजे त्याचेंच सतत स्मरण करणें, यास धारणा ह्मणतात. वर सांगितलेलीं सहा चक्रें पाठीच्या कण्याच्या खालचें अगदीं शेवटचें हाड, नाभिकमळ, हृदय, कंठ, भ्रूमध्य व ब्रह्मरंध्र या स्थळीं क्रमानें रहातात. योगविषयक स्वतंत्र ग्रंथामध्यें त्यांचें सविस्तर वर्णन करणें अधिक प्रशस्त होय.

चैतन्यरूप लक्ष्याच्या ठायीं चित्ताच्या एकाच जातीच्या वृत्ती एक सारख्या पाण्याच्या ओघाप्रमाणें चालू ठेवणें यास ध्यान ह्मणतात. यास लक्ष्यैकगोचर–प्रत्यय–प्रवाह असेंही ह्मणतात. हा प्रत्ययप्रवाह दोन प्रकारचा आहे. एक भिन्न जातीच्या प्रत्ययांनीं विच्छिन्न होणारा व दुसरा तसा विच्छिन्न न होणारा. (यांतील पहिल्या ह्मणजे वारंवार भिन्न जातीच्या प्रत्य-यांनीं विच्छिन्न होणाऱ्या) प्रत्ययप्रवाहास ध्यान व दुसऱ्यास समाधि ह्मणतात.

समाधि दोन प्रकारची आहे, हें वर सांगितलेंच आहे. ज्या समाधी-मध्य कर्ता, कर्म इत्यादि त्रिपुटीचें अनुसंधान रहातें ती एका प्रकारची व जिच्यामध्यें त्रिपुटीचें अनुसंधान रहात नाहीं ती दुसऱ्या प्रकारची. पहिल्या प्रकारच्या समाधीस अंग व दुसऱ्या प्रकारच्या समाधीस अंगी ह्मणतात. अंग ह्मणजे साधन व अंगी ह्मणजे फल असें येथें समजावें. फलरूप समाधीच्या उत्पत्तीस लय, विक्षेप, कषाय व रसास्वाद हीं चार विघ्नें प्रतिबंध करितात. लय ह्मणजे निद्रा; पुनः पनः विषयांचें अनुसंधान करणें हाच विक्षेप; राग,

द्वेष इत्यादिकांच्या योगानें चित्त स्तब्ध होणें हाच कषाय; समाधीस आरंभ केला असतां एकाद्या वस्तूचे ठायीं चित्त स्थिर होतें व त्यामुळें जो आनंद होतो तोच रसास्वाद होय. या चारी विघ्नांचें निवारण कसें करावें तें श्रीगौड-पादाचार्यांनीं सांगितलें आहे. यास्तव त्यांची ती मूल कारिकाच येथें देतों:—

लये संबोधयेच्चित्तं विक्षिप्तं शमयेत्पुनः ।
सकषायं विजानीयात् समप्राप्तं न चालयेत् ॥
नास्वादयेद्रसं तत्र निःसंगः प्रज्ञया भवेत् ॥

अर्थ—समाधि ह्मणजे चित्ताचें ऐकाग्र्य करूं लागलें असतां निद्रा येऊं लागल्यास चित्तास जागें करावें. प्राणायाम केल्यास निद्रेची निवृत्ति होते असा अनुभव आहे. थोडें भोजन करणें हा अभ्यासकालीं निद्रा न येण्याचा सुलभ उपाय आहे. चित्त विक्षिप्त झाल्यास त्यास शांत करावें. विषयांच्या ठायीं अमुक अमुक दोष आहेत, असें चिंतन करणें; ब्रह्माचें चिंतन करणें; सत्संग करणें; उपासना करणें इत्यादि उपायांच्या योगानें चित्त शांत होतें. ब्रह्मचिंतन केल्यास चित्त विक्षेपशून्य होतें ही गोष्ट भगवानांनींही सांगितली आहे—

विषयान्ध्यायतश्चित्तं विषयेषु विषज्जते ।
मामनुस्मरतश्चित्तं मय्येव प्रविलीयते ॥

अर्थ—विषयांचें चिंतन करणाऱ्या पुरुषाचें चित्त विषयांचे ठायीं आसक्त होतें व माझें सतत चिंतन करणाऱ्या पुरुषाचें चित्त माझ्या ठायींच निमग्न होतें.

सत्संग विक्षेपाची निवृत्ति करितो हें श्रीवसिष्ठांसही मान्य आहे. कारण ते ह्मणतात—

सन्तः सदैव गन्तव्या यद्यप्युपदिशन्ति न ।
या हि स्वैरकथास्तेषामुपदेशा भवन्ति ताः ॥

अर्थ—मुमुक्षु पुरुषानें संतांचा सदा सहवास करावा. कारण ते जरी उपदेश करीत नसले तरी त्यांचे जे स्वच्छंदानें तोंडावाटे निघणारे शब्द तेच साधकास उपदेशासारखे होतात.

परमपूज्य-आचार्यांनींही—

संगः सत्सु विधीयतां भगवतो भक्तिर्दृढा धीयताम् ।

ह्मणजे सज्जनांची संगति करावी व भगवानाचे ठायीं दृढ भक्ति ठेवावी— असें सांगितलें आहे.

असो; याप्रमाणें विक्षेपाची निवृत्ति झाली असतां चित्ताचा कषाय घालविण्याच्या प्रयत्नास लागावें. कषायशून्य अंतःकरण सम ब्रह्माचे ठायीं प्राप्त झालें असतां त्याला तेथून हालवूं नये व चित्तैकाग्र्यरूप समाधीच्या आरंभीं चित्त सविकल्प आनंदामध्यें मग्न होऊन आत्म्यास विसरतें. पण त्यास तसेंही करूं देऊं नये. तर उदासीन जें ब्रह्म त्याच्या प्रज्ञेनें मुक्त व्हावें. याप्रमाणें उपायांच्या योगानें जेव्हां लयादि विघ्नें निवृत्त होतात, तेव्हां संप्रज्ञात समाधि उत्पन्न होते या समाधीच्या अभ्यासानें मन प्रत्यगात्म्यामध्यें एकाग्र होऊन रहातें व त्यानंतर मनामध्यें ऋतंभरा प्रज्ञा उत्पन्न होते. भूत, भविष्य, दूर असलेल्या, आड असलेल्या, सूक्ष्म इत्यादि सर्व पदार्थांस विषय करणारें जें योग्याचें प्रत्यक्ष त्यास ऋतंभराप्रज्ञा ह्मणतात. अर्थात् ही प्रज्ञा ज्यास प्राप्त झाली आहे त्यास अंतर्ज्ञान होतें. वास्तव या प्रज्ञेचेंही निवारण करून योग्यानें केवल संप्रज्ञात समाधीचाच अभ्यास चालवावा. ह्मणजे त्यास आत्मसाक्षात्कार होतो व त्यामुळें परवैराग्य प्राप्त होतें. परवैराग्याचें स्वरूप दुसऱ्या परिच्छेदांत सांगितलें आहे. परवैराग्य प्राप्त झाल्यावरही साधकास अभ्यास केला पाहिजे. पतंजलींनीं अभ्यासाचें लक्षण " **तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः** " असें केलें आहे. सर्व वृत्तींचा निरोध करणें हेंच असंप्रज्ञात समाधीचें स्वरूप आहे .व अशा प्रकारची समाधि मी खचित प्राप्त करून घेईन अशा निश्चयानें व उत्साहानें प्रयत्न करणें हाच अभ्यास होय. या अभ्यासाच्या योगानें सर्ववृत्तिनिरोधरूप असंप्रज्ञात समाधि प्राप्त होते.

या समाधीचें परवैराग्य हेंच एक साधन आहे, असें समजूं नये. तर ईश्वरप्रणिधान हेंही या समाधीचेंच साधन होय. कारण योगशास्त्रकारांनींच योगसूत्रांत " **ईश्वरप्रणिधानाद्वा** " असें ह्मटलें आहे. ईश्वरप्रणिधानाच्या योगानेंही या समाधीचा लाभ होतो, असा या सूत्राचा भावार्थ आहे. पण ईश्वरप्रणिधान ह्मणजे काय, हें समजलें पाहिजे. व त्याकरितां ईश्वराच्या स्वरूपाचें ज्ञानही झालेलें असलें पाहिजे. वास्तव पतंजली मुनि ह्मणतात—" **क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष**

ईश्वरः " ह्मणजे क्लेश, कर्म, विपाक व आशय या चार दोषांचा ज्याच्याशीं संबंध झालेला नसतो अशा विशेष पुरुषास ईश्वर ह्मणतात. अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष व अभिनिवेश हे पांच क्लेश होत. त्या सर्वांचें निरूपण प्रथम परिच्छेदांत होऊन गेलें आहे. शुक्ल, कृष्ण व मिश्र असें कर्म तीन प्रकारचें आहे. शास्त्रविहित पुण्य-कर्मास शुक्ल कर्म ह्मणतात. शास्त्रनिषिद्ध पाप-कर्मास कृष्ण कर्म ह्मणतात; आणि कांहीं पुण्य व कांहीं पाप यांच्या मिश्रणास मिश्र कर्म ह्मणतात. हें त्रिविध कर्म अयोगी पुरुषांचे ठायींच असतें. योगी पुरुषांचे ठायीं तर अशुक्लकृष्ण नांवाचें चवथेंच कर्म असतें. कारण "**कर्माशुक्लकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम्** " असें भगवान् पतंजलींनींच सांगितलें आहे. कर्माच्या फलास विपाक ह्मणतात. हा विपाक जाति, आयुष्य व भोग असा तीन प्रकारचा असतो. कर्मफलाच्या भोगापासून उत्पन्न झालेली जी संस्काररूप वासना तिला आशय ह्मणतात. जीवनामक सामान्य पुरुष या क्लेशादिकांनीं युक्त असतो व जो यांनीं युक्त नसतो किंवा या क्लेशादिकांचा ज्याच्याशीं संबंध झालेला नसतो अशा विशेष पुरुषास ईश्वर ह्मणतात. तो सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् असतो.

आतां त्याच्या प्रणिधानाचें स्वरूप सांगतों-" **तस्य वाचकः प्रणवः। तज्जपस्तदर्थभावनम्** । " प्रणव ह्मणजे ओंकार हा त्या ईश्वराचा वाचक आहे. वाचक ह्मणजे शब्द, नांव. त्याचा जप करणें व त्याचें चिंतन करणें हेंच ईश्वरप्रणिधान होय. प्रणवशब्दाचा अर्थ पूर्वीं प्रथम परिच्छेदांत सांगितलाच आहे. तरी तोच आतां अन्य तऱ्हेनें सांगतों.-" **तद्योऽहं सोऽसौ योऽसौ सोऽहम्** " ह्मणजे जो मी तो हा व जो हा तो मी. या ठिकाणीं तो या शब्दाचा अर्थ परमात्मा आहे व मी या शब्दानें प्रत्यगात्मा घ्यावा. या वाक्यांत तो व मी यांच्यामध्यें सामानाधिकरण्य आहे, व त्यामुळें परमात्मा व प्रत्यगात्मा यांचें ऐक्य सिद्ध होतें. सोऽहं ह्मणजे " तो मी " यावरून जसें जीवपरैक्य व्यक्त होतें तसें ॐ या प्रणवावरूनही जीवपरैक्य व्यक्त होतें. कारण व्याकरणांतील पृषोदरादि गणाच्या नियमाप्रमाणें 'सोऽहं' या वाक्यांतील स् व ह् या व्यंजनांचा लोप झाला असतां " ओअं " असे दोन स्वर रहातात व त्यांचाही संधि होऊन " ओं " असें पद निष्पन्न होतें. त्यामुळें ॐ याचाही जीवपरैक्य हाच अर्थ सिद्ध होतो-व त्यांचें

चिंतन करणें हेंच ईश्वरप्रणिधान होय. त्याच्या योगानें साधकावर ईश्वराचा अनुग्रह होतो व त्यामुळें त्यास असंप्रज्ञात समाधि प्राप्त होते. सारांश पर वैराग्याप्रमाणें ईश्वरप्रणिधान हेंही एक असंप्रज्ञात समाधीचें साधन आहे.

"**यच्छेद्वाङ्मनसि प्राज्ञः०**"इत्यादि कठश्रुतीमध्यें भूमीचा जय करण्याविषयीं सांगितलें आहे. वाणीचा मनामध्यें निरोध करणें हा प्रथमभूमीचा जय आहे. पण वाणीचा निरोध कसा करावयाचा तें सांगतों. लौकिक व वैदिक अशा सर्व शब्दांचा उच्चार करावयाचें सोडून केवल ॐ या शब्दाचा मनांतल्या मनांत जप करीत रहाणें हाच वाणीचा मनामध्यें निरोध होय. या प्रथमभूमीचा जय झाला असतां मनाचा जय करावा. संकल्पविकल्पात्मक मनाचा आत्म्यामध्यें लय करून म्हणजे संकल्पादि मनोव्यापार करावयाचें सोडून "मी मनुष्य आहें; मी ब्राह्मण आहें" इत्यादि प्रकारच्या साहंकार ज्ञानरूपानें स्थित होणें हाच द्वितीयभूमीचा जय होय. वाणीच्या जयामध्यें साधकाची वृत्ति वाणीरहित पशूप्रमाणें होते व या दुसऱ्या मनोजयांत त्यांची वृत्ति मुक्या बालकाप्रमाणें होते. या दुसऱ्या भूमीचा जय झाला असतां विशेष अहंकाराचा निरोध, हें जिचें स्वरूप आहे, अशा तिसऱ्या भूमीविषयीं प्रयत्न करावा. म्हणजे दुसऱ्या भूमीच्या जयानंतर अवशिष्ट राहिलेल्या "मी ब्राह्मण आहें" इत्यादि प्रकारच्या विशेष अभिमानाचा निरोध करून अस्मिता या रूपानें रहावें. अहंकाराच्या अतिसूक्ष्म अवस्थेस अस्मिता म्हणतात. या भूमीचा जय झाला असतां आळसी व उदासीन पुरुषांप्रमाणें साधकाची अवस्था होते. त्याचा "मी अमुक" अशा प्रकारचा विशेष अहंकार नष्ट होतो. त्यानंतर अस्मितेचा लय हेंच जिचें स्वरूप आहे अशा चवथ्या भूमीच्या जयाविषयीं प्रयत्न करावा. अस्मितासंज्ञक सूक्ष्म अहंकाराचाही त्याग करून केवल चैतन्यरूप रहाणें हाच चवथ्या भूमीचा जय होय. यासच असंप्रज्ञात समाधि म्हणतात. याप्रमाणें भूमीचा जय केल्यानेंही इष्ट समाधीचा लाभ होतो. असो; वर सांगितलेल्या उपायांतील कोणत्या तरी एका उपायाचें अवलंबन करून त्याच्या अभ्यासानें चित्तास सूक्ष्म करणें हाच मनोनाश होय. मन सूक्ष्म झालें असतां साधकास प्रथम त्वंपदाच्या लक्ष्य अर्थाचा साक्षात्कार होतो व नंतर "तें तूं आहेस" इत्यादि महावाक्यावरून त्वंपदाचा लक्ष्यार्थ जो प्रत्यगात्मा तेंच ब्रह्म आहे,

असा अनुभव येतो. सारांश, याप्रमाणें समाधीचा अभ्यासच ब्रह्मसाक्षात्काराचें साधन होतें.

ब्रह्मसूत्रकार व्यासांनीं—" **एतेन योगः प्रत्युक्तः ।** " या सूत्रामध्यें, सांख्यशास्त्राप्रमाणें योगशास्त्राचेंही आम्ही खंडन केलें आहे असें समजावें—असें म्हटलें आहे व समाधीचा अभ्यास योगशास्त्रामध्येंच काय तो आढळतो तेव्हां शारीरक–मीमांसा व वरील तुमचें ह्मणणें यांमध्यें विरोध नाहीं का येत ? असें येथें कदाचित् कोणी आम्हांस विचारील. पण त्याचें उत्तर असें—उत्तरमीमांसेंत तुम्ही ह्मणतां तसें योगाचें प्रत्याख्यान केलें आहे, हें अगदीं खरें; पण निरोधसमाधीरूप योगाचें खंडन करण्याच्या उद्देशानें तें प्रत्याख्यान केलेलें नसून सांख्यशास्त्राप्रमाणें जड प्रधान, महतत्त्व इत्यादिकांच्या द्वारा जगाचें कारण होतें, असें जें त्यांचें ह्मणणें आहे त्याचें खंडन करण्याच्या उद्देशानें योगाचें प्रत्याख्यान श्रीव्यासांनीं केलें आहे. कारण विक्षिप्त चित्ताचा निरोध केल्यावाचून ब्रह्मसाक्षात्कार होणें शक्य नाहीं हें तत्त्व वेदान्तास पूर्णपणें संमत आहे. शिवाय महावाक्यजन्य साक्षात्कारास समाधि–अभ्यासाची अत्यंत अपेक्षा आहे, ही गोष्ट केवल तर्कगम्य नसून श्रुति, स्मृति, सूत्र इत्यादि प्रमाणांवरूनही सिद्ध आहे. " **विजिज्ञासितव्यः । ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति । समाध्यभावाच्च ।** " अशीं अनेक वाक्यें याविषयीं प्रमाण देतां येतात. पण समाधीच्या योगानेंच ब्रह्मसाक्षात्कार होतो व अन्य कशानेंही होत नाहीं, असें मात्र समजूं नये. कारण जनकासारख्या राजर्षीस केवल विवेकानेंही तो झाला होता, असें सिद्ध होतें. अंतःकरण व त्याच्या वृत्ती यांस प्रकाशित करणारा जो त्वंपदलक्ष्यार्थ प्रत्यग्–आत्मा तो अन्नमयादि कोशांहून भिन्न आहे, असा निश्चय करणें यास विवेक ह्मणतात. त्याच्या योगानें अधिकारी पुरुषास " मी ब्रह्म आहें " अशाप्रकारचा साक्षात्कार होतो. अर्थात् समाधीप्रमाणें विवेकही ब्रह्मसाक्षात्काराचें साधन आहे, यांत संशय नाहीं. ब्रह्मसाक्षात्काराचे अधिकारी दोन प्रकारचे असतात. ह्मणजे एका प्रकारच्या अधिकाऱ्यांचें चित्त अतिशय व्याकुळ असतें व दुसऱ्या प्रकारच्या अधिकाऱ्यांचें तसें व्याकुळ नसतें. ज्यांचें चित्त अतिशय व्याकुळ असतें त्यांस निरोध समाधीच्या अभ्यासावाचून साक्षात्कार होत नाहीं. पण ज्यांचें चित्त व्याकुळ नसतें त्यांस केवळ विवेकानेंच साक्षात्कार होतो. याविषयीं प्रमाण—

अव्याकुलधियां मोहमात्रेणाच्छादितात्मनाम् ।
सांख्यनामा विचारोऽयं मुख्यो झटिति सिद्धिदः ॥

अर्थ–ज्यांची बुद्धि व्याकुळ झालेली नसते पण अज्ञानानें ज्यांचें स्वरूप आच्छादित झालेलें असतें त्यांना सांख्यनामक हा मुख्य विचार तात्काल सिद्धि देणारा आहे. असो; यावरून समाधीप्रमाणें विवेकही साक्षात्काराचें साधन आहे; असें ठरतें व त्या दोन साधनांचे भिन्न भिन्न अधिकारी असल्यामुळें त्यांच्यामध्यें विरोधही येत नाहीं. श्रीवसिष्ठमहर्षींनीं—

द्वौ क्रमौ चित्तनाशस्य योगो ज्ञानं च राघव ।
योगस्तद्वृत्तिरोधो हि ज्ञानं सम्यगवेक्षणम् ॥ १ ॥

अर्थ—बा रामा, चित्तनाशाचे योग व ज्ञान असे दोन मार्ग आहेत. चित्तवृत्तींच्या निरोधास योग ह्मणतात व यथार्थ दृष्टीस ज्ञान ह्मणतात १. पण—

असाध्यः कस्यचिद्योगः कस्यचिज्ज्ञाननिश्चयः ।
प्रकारौ द्वौ ततो देवो जगाद परमेश्वरः ॥ २ ॥

अर्थ—यांतील योग कोणास असाध्य वाटतो व कोणास ज्ञानाचा निश्चय करणें कठिण वाटतें. यास्तव परमेश्वर देवानें चित्तनाशाचे दोन उपाय सांगितले आहेत २, असें ह्मटलें आहे. या श्लोकांतील ज्ञाननिश्चय या शब्दाचा अर्थ चिज्जड–विवेक असा आहे. भगवानांनीं स्वतः आपल्या मुखानें अर्जुनास या दोन उपायांचा उपदेश केला आहे. तो कोठें ? अशी आकांक्षा राहूं नये ह्मणून आह्मी त्या उपदेशाच्या स्थलाचाही निर्देश करितों–भगवद्गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांत "**इंद्रियाणि पराण्याहुः०**" येथून "**कामरूपं दुरासदं०**" येथपर्यंत विवेकाचें दिग्दर्शन केलें आहे व सहाव्या अध्यायांत "**शनैः शनैरुपरमेत्०**" इत्यादि वचनांनीं योगाचा उल्लेख केला आहे, तसेंच "**यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते**" इत्यादि वाक्यांत या दोन उपायांचाच निर्देश केला आहे. तात्पर्य, तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय व मनोनाश या तीन उपायांच्या द्वारा "साधकास जीवन्मुक्ति प्राप्त होते आणि वस्तुस्थिति अशी असल्याकारणानें साधनांचाच अभाव असल्यामुळें जीवन्मुक्तीची सिद्धि होत नाहीं" या ह्मणण्याचें निशेष खंडन होतें.

आतां जीवन्मुक्तीचें फल सांगतों. ज्ञानरक्षा, तप, विसंवादाभाव, दुःखनिवृत्ति व सुखाचा आविर्भाव अशीं या मुक्तीचीं पांच प्रयोजनें आहेत. ज्यास

ब्रह्मसाक्षात्कार झाला आहे त्यास त्याविषयीं पुनरपि संशय न येणें व त्याच्याविषयीं विपरीत भावना न होणें हीच ज्ञानरक्षा होय. जीवन्मुक्तीच्या अभ्यासानेंच ही रक्षा होत असते. यास्तव ही रक्षा हें तिचें फल आहे, असें ह्मणतां येतें. पण ज्यास तत्त्वज्ञान झालें आहे त्याला संशय येणें किंवा त्याची त्याविषयीं विपरीत भावना होणें शक्य नाहीं, असें कदाचित् कोणी ह्मणेल पण तें बरोबर नाहीं. कारण शास्त्रप्रमाणामध्यें कुशल असलेल्या मुख्य अधिकाऱ्यास साक्षात्कारानंतर संशयादि न होणें जरी शक्य असलें तरी सामान्य अधिकाऱ्यास निमित्तवशात् संशयादि होणेंच शक्य आहे. निमित्त कोणतें ह्मणून विचाराल तर भ्रांतपुरुषाचें वचन, हेंच त्याच्या संशयादिकांचें निमित्त होय, असें आम्ही सांगतों व तें निमित्त कसें तेंही सांगतों—जे पुरुष आपणांस ब्रह्मज्ञानी मानितात तेही अज्ञ पुरुषांप्रमाणेंच " मी मनुष्य आहें; मी ब्राह्मण आहें " असें ह्मणतात. तसेंच ते राग, द्वेष, इत्यादिकांनींही युक्त असतात. खरोखरच त्यांस श्रवणादिकांच्या द्वारा आत्म्याचा अपरोक्ष साक्षात्कार झाला असता तर त्यांच्या ठायीं हे दोष कसे आढळते ?—इत्यादि भ्रांत व बडबड्या लोकांचीं वचनें ऐकून सामान्य अधिकाऱ्यास साक्षात्काराविषयीं संशय व विपर्यय होणें फारसें अशक्य नाहीं. कित्येक भ्रांत पुरुष तर असें ह्मणतात कीं, वेदान्ताच्या श्रवणादिकांनीं साधकास ब्रह्माचें अपरोक्ष ज्ञान होत नाहीं. तर त्यास परोक्ष ज्ञानच होतें. कारण त्यांच्यामध्यें परोक्ष ज्ञानाचें चिह्न दिसतें. अपरोक्ष ज्ञानाचें दिसत नाहीं. तसेंच, साधकास जीवंतपणींच जर ब्रह्मसाक्षात्कार झाला असता तर आवरणासह अज्ञानाची निवृत्ति झाल्यामुळें तो ईश्वराप्रमाणें सर्वज्ञ, सर्वशक्ति, सर्वनियंता, इत्यादि व्हावयास पाहिजे होता. कारण, शुक-सनकादिक पूर्व ज्ञानी ईश्वराच्या सर्वज्ञत्वादि धर्मांनीं युक्त होते, असें शास्त्रावरून ठरतें. यावर कोणी कदाचित् असेंही ह्मणेल कीं, शुकसनकादिकांमध्यें तपोयोगामुळें ईश्वरभाव आले होते. पण आधुनिक ज्ञानी तपोयोगी नसतात व त्यामुळें त्यांच्या ठायीं ईश्वरभाव आढळत नाहींत. पण हें ह्मणणेंही फारसें योग्य नाहीं. कारण तपोयोगाच्या योगानें आत्मज्ञान होतें, असा नियम आहे, व त्यामुळें आधुनिक साधकांस श्रवणादिकांच्या द्वारा होणारें ज्ञान आपात ज्ञान होय. जें ज्ञान अज्ञानाची निवृत्ति करण्यास समर्थ नसतें तें

२३–५८५–२०००

आपात ज्ञान होय. अशाप्रकारचे भलभलते व वरवर पाहणारास खरे वाटणारे प्रलाप ऐकून अव्युत्पन्न अमुख्य अधिकाऱ्यास संशयादि होणें साहजिक आहे. पण साक्षात्कारानंतर ते जर जीवन्मुक्तीचा अभ्यास करूं लागले तर त्यांस भ्रांत पुरुषांच्या संगतीचा लाभ होत नाहीं व त्यामुळें संशय व विपर्यय यांच्या उत्पत्तीस अवकाश मिळत नाहीं. अर्थात् त्यांची उत्पत्ति न होणें हीच ज्ञानरक्षा होय, असें जें वर ह्मटलें आहे, तें अक्षरशः खरें ठरतें. आणि ह्मणूनच ज्ञानरक्षा हें जीवन्मुक्तीचें फल आहे. शिवाय आमच्या सारख्या अकृतोपास्ति अमुख्य अधिकाऱ्यांस वर सांगितलेल्या निमित्तामुळें ब्रह्मसाक्षात्कारानंतर संशयादि झाल्यास त्यांत कांहीं आश्चर्य नाहीं. कारण श्रीशुक, राघव, निदाघ, भगीरथ इत्यादिकांसही अपरोक्ष ज्ञानानंतर संशय आला आहे. शुकाचार्यांस प्रथम आपोआप विवेकानें ब्रह्मसाक्षात्कार झाला व नंतर त्यांस संदेह झाला. संशय आला असतां त्यांनीं पित्याजवळ जाऊन प्रश्न केला व व्यासांनींही त्यांस उपदेश केला. पण त्यांचा संशय निवृत्त होईना. तेव्हां व्यासांनीं आपल्या त्या प्रिय पुत्रास जनकराजाकडे पाठविलें व त्या राजाच्या उपदेशानें शुकाचार्य संशयशून्य झाले. नंतर त्यांस निर्विकल्पसमाधीच्या द्वारा मुक्ति मिळाली. ही कथा वासिष्ठरामायणामध्यें प्रसिद्ध आहे* व त्याप्रमाणेंच निदाघादिकांच्या कथाही पुराणांमधून प्रसिद्ध आहेत. संशय व विपर्यय हे दोष मोठे अनर्थकर आहेत. कारण अज्ञानाप्रमाणें तेही मोक्षास प्रतिबंध करीत असतात, आणि एवढ्याकरितांच श्रीभगवानांनीं भगवद्गीतेमध्यें–“ **अज्ञश्चाश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति** ” ह्मणजे अज्ञ, अश्रद्धाळु व संशयी पुरुष नष्ट होतो, असें ह्मटलें आहे. पण दृढ अपरोक्ष ज्ञान झालें असतां मोक्ष होतो ही गोष्ट जर त्रिकाल सत्य आहे तर जीवन्मुक्तीची काय आवश्यकता आहे? असें कोणी ह्मणेल! यास्तव आह्मी पूर्वी सांगितलेल्याच एका तत्त्वाचें येथें नुस्तें स्मरण करून पुढील विवेचनास लागतों. दृढ अपरोक्ष ज्ञानानें मोक्ष मिळतो हें अगदीं खरें आहे. पण जीवन्मुक्तीच्या अभ्यासावाचून दृष्ट सुखाची प्राप्ति होत नाहीं. यास्तव त्याकरितां ज्ञान्यास जीवन्मुक्तीच्या साधनांचा अभ्यास करावा लागतो. जीव-

* आमचें बृहद्योगवासिष्ठसार प्रकरण २. सर्ग १ पृष्ठ ४९ पहा.

न्मुक्त पुरुषास भूमिकेच्या कमी-अधिक योग्यतेप्रमाणें तें दृष्ट सुखही कमी-अधिक प्रमाणानें होतें. याविषयीं "**आत्मक्रीड आत्मरतिः क्रियावानेष ब्रह्मविदां वरिष्ठः।**" ही श्रुति प्रमाण आहे. आत्म्यामध्यें ज्याची अपरोक्ष—अनुभवरूप क्रीडा आहे त्यास आत्मक्रीड ह्मणतात. ह्मणजे ज्यास "मी ब्रह्म आहें" असें अपरोक्ष ज्ञान झालेलें असतें त्यास आत्मक्रीड ह्मणावें. अशा विद्वानास शास्त्रामध्यें ब्रह्मवित् ह्मटलें आहे. आत्म्याच्या ठायीं ज्याची रति असते ह्मणजे आत्म्याच्या आनंदाचा जो निरंतर अनुभव घेत असतो त्यास आत्मरति असें ह्मणतात. असल्या आत्मरति पुरुषास ब्रह्मविद्वर असें शास्त्रांत ह्मटलें आहे. ब्रह्माच्या ध्यानास क्रिया असें नांव आहे व तिनें युक्त असलेल्या पुरुषास क्रियावान् ह्मणतात. ह्मणजे ब्रह्मात्मैक्यामध्यें ज्याचें चित्त स्थिर झालें आहे; तोच क्रियावान् होय. यास शास्त्रामध्यें ब्रह्मविद्वरीयान् असें नांव दिलें आहे. अशा योग्यतेचा ज्ञानी स्वतः आत्मानुभवापासून ढळत नाहीं, तर दुसऱ्या कांहीं निमित्तानेंच तो आत्मस्थितीपासून भ्रष्ट होतो. विद्वानाची याच्याही पुढें एक पायरी आहे व तिच्यावर आरूढ झाल्यानंतर तो स्वतः किंवा परतःही स्थितिभ्रष्ट होत नाहीं. या उत्तम प्रकारच्या विद्वानास ब्रह्मविद्वरिष्ठ असें ह्मणतात. या श्रुतिप्रोक्त चार विद्वानांचाच योगवासिष्ठांत ज्ञानाच्या चवथ्या भूमीपासून सातव्या भूमीपर्यंत क्रमानें निर्देश केला आहे. योगवासिष्ठांतील सात भूमी कोणत्या अशी आकांक्षा राहूं नये ह्मणून मूळ वचनांसह त्या येथें सांगतों.—

ज्ञानभूमिः शुभेच्छा स्यात्प्रथमा समुदाहृता ।
विचारणा द्वितीया स्यात्तृतीया तनुमानसा ॥ १ ॥
सत्त्वापत्तिश्चतुर्थी स्यात्ततोऽसंसक्तिनामिका ।
पदार्थाभाविनी षष्ठी सप्तमी तुर्यगा स्मृता ॥ २ ॥

अर्थ—शुभेच्छा ही ज्ञानाची पहिली भूमि सांगितलेली आहे. विचारणा दुसरी, तनुमानसा तिसरी, सत्त्वापत्ति चवथी, असंसक्ति पांचवी, पदार्थाभाविनी सहावी व तुर्यगा सातवी होय. त्यांतील पहिल्या शुभेच्छेस श्रवण ह्मणतात. श्रवणानंतर केलें जाणारें जें मनन तेंच विचारणा होय व निदिध्यासनासच तनुमानसा ह्मणावें. या पहिल्या तिन्ही अवस्था

साधनरूप आहेत. सत्त्वापत्ति या नांवाच्या चवथ्या भूमींत साधकास ब्रह्म-साक्षात्कार होतो. ह्मणूनच त्यास ब्रह्मवित् ह्मटलें आहे. पुढच्या तीन अवस्थांमध्यें असणाऱ्या ज्ञानी पुरुषाचें चित्त जसें कमी-अधिक प्रमाणानें विश्रांतियुक्त झालेलें असेल त्याप्रमाणें त्यास दृष्टसुखही कमी-अधिक प्रमाणानेंच होतें. यास्तव पांचव्या भूमीमध्यें असणाऱ्या ज्ञानी पुरुषास ब्रह्मविद्वर, सहाव्या भूमींतील पुरुषास ब्रह्मविद्वरीयान् व शेवटच्या भूमींत असणारास ब्रह्मविद्वरिष्ठ या योग्य संज्ञा प्राप्त होतात. पांचव्या, सहाव्या व सातव्या भूमींतील ज्ञान्यास जीवन्मुक्त ह्मणतात. तात्पर्य, ब्रह्मज्ञान झालें असतां अज्ञानाची निवृत्ति होते हें अनेक श्रुतिस्मृतींवरून सिद्ध आहे व 'ब्रह्मास जो जाणतो तो ब्रह्मच होतो; ब्रह्मवेत्ता पर ब्रह्मास पावतो; ज्ञानी तर माझा आत्मा आहे, असेंच मला संमत आहे." इत्यादि श्रुति-स्मृतिवचनांवरून ब्रह्मज्ञानाच्या योगानें ब्रह्मत्वाची प्राप्ति होते, असें ठरतें आणि अज्ञाननिवृत्तिपूर्वक ब्रह्मभावाची प्राप्ति होणें हाच मोक्ष होय. अशा प्रकारचा हा मोक्ष ब्रह्मवित्, ब्रह्मविद्वर, ब्रह्मविद्वरीयान् व ब्रह्मविद्वरिष्ठ या सर्वांस सारखाच मिळतो. पण चित्तविश्रांतीच्या कमी-अधिक प्रमाणाप्रमाणें शेवटच्या तीन ज्ञान्यांस दृष्टसुखाचा लाभ मात्र एकसारखाच होत नाहीं. याविषयीं प्रमाण—

तारतम्येन सर्वेषां चतुर्णां सुखमुत्तमम् ।
तुल्या चतुर्णां मुक्तिः स्याददृष्टसौख्यं विशिष्यते ॥ १ ॥

अर्थ—ब्रह्मविद्, ब्रह्मविद्वर इत्यादि चौघांस उत्तम सुख कमी-अधिक प्रमाणानें मिळतें. पण मुक्ति सर्वांस सारखीच मिळते, ह्मणजे त्यांच्या मुक्ती-मध्यें कांहीं न्यूनता नसते. दृष्टसुखामध्यें मात्र फरक असतो.

येथवर जीवन्मुक्तीच्या ज्ञानरक्षा या पहिल्या फलाचें निरूपण केलें. आतां येथून पुढें तिच्या तप नांवाच्या दुसऱ्या प्रयोजनाचें वर्णन करितों. चित्ताच्या एकाग्रतेलाच तप असें ह्मणावें. स्मृतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. तें कोठें? हा प्रश्न येऊं नये ह्मणून मूळ वचनाचा येथें उल्लेख करितों.

मनसश्चेंद्रियाणां च ऐकाग्र्यं परमं तपः ।
तज्ज्यायः सर्वधर्मेभ्यः स धर्मः पर उच्यते ॥ १ ॥

अर्थ—मन व इंद्रियें यांची एकाग्रता हेंच परम तप होय. या एकाग्रतारूप धर्मासच विद्वानांनीं श्रेष्ठ धर्म असें ह्मटलें आहे. भगवानांनींही गीतेमध्यें सहाव्या अध्यायांत—

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥

असें ह्मटलें आहे. तपस्वी, ज्ञानी, व कर्मी या सर्वांहून योगी अधिक आहे. यास्तव तूं योगी हो, असा या वचनाचा अभिप्राय आहे. ज्याचें चित्त विक्षिप्त आहे अशा ज्ञान्याच्या हातून हें तप कसें होईल ? असें कोणी ह्मणेल. पण ती भीति व्यर्थ आहे. कारण चवथ्या भूमीमध्यें स्थित असलेल्या ज्ञान्याचा—प्रपंच मिथ्या आहे व चैतन्यरूप आत्मा सत्य आहे—असा निश्चय झालेला असल्यामुळें त्याच्या चित्ताची एकाग्रता जरी विद्यमान असली तरी प्रारब्धकर्मांचा भोग घेत असतांना त्यास नामरूपात्मक जगत् प्रतीत होतें व त्यामुळें त्याची एकाग्रता निरंकुश राहूं शकत नाहीं. पण ज्या जीवन्मुक्त ज्ञान्याचें मन योगाभ्यासानें नष्ट झालें आहे; त्याच्या मनांत वृत्तीचा उदयच होत नसल्यामुळें त्याच्या चित्ताची निरंकुश एकाग्रता होऊं शकते व अशा प्रकारची निरंकुश ह्मणजे निष्प्रतिबंध एकाग्रता हेंच परम तप असून तेंच जीवन्मुक्तीचें दुसरें फल होय. हें जीवन्मुक्त पुरुषांच्या हातून घडणारें तप लोकसंग्रहाच्या उपयोगीं पडतें. आपण स्वतः सदाचरण करून आपल्या उदाहरणानें लोकांकडूनही तें करविणें हाच लोकसंग्रह होय. भगवानांनींही अर्जुनास "**लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन् कर्तुमर्हसि ।**" लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊनही स्वधर्माचरण करणेंच तुला उचित आहे, असें सांगितलें आहे. संग्रहाचे अधिकारी शिष्य, भक्त व तटस्थ असे तीन प्रकारचे लोक असतात. शास्त्रानें ज्याचें प्रतिपादन केलें आहे अशा सन्मार्गानें वागणाऱ्या पुरुषास शिष्य ह्मणावें. तो ब्रह्मनिष्ठगुरूंनीं सांगितलेल्या मार्गानें वेदांतशास्त्राचें श्रवण, मनन, इत्यादि करून प्रत्यगात्मरूप ब्रह्माचा साक्षात्कार करून घेतो व मुक्त होतो. याविषयीं "**आचार्यवान् पुरुषो वेद.**" इत्यादि छांदोग्यश्रुति प्रमाण आहे. जीवन्मुक्त ज्ञानी पुरुषाचा जो भक्त (सेवक) असतो तो त्या ज्ञान्याची पूजा, अर्चा इत्यादि करितो. त्यास

अन्न, पान, वस्त्र, इत्यादि देतो व त्यास प्रसन्न करून इष्ट मनोरथांस प्राप्त होतो. ह्मणजे त्या ज्ञान्याच्या प्रसादामुळें त्यास इष्ट वस्तूंचा लाभ होतो. याविषयींही "**यं यं लोकं मनसा संविभाति॰......तस्मादात्मज्ञं ह्यर्चयेद्भूतिकामः।**" ही श्रुति प्रमाण आहे. हिचा सारांश असा—जो श्रद्धा व भक्ति यांनीं युक्त होऊन शुद्ध अंतःकरणानें ज्ञानी पुरुषाची पूजा-अर्चा करितो तो ज्या ज्या लोकाची व पदार्थांची इच्छा करितो तो तो लोक व पदार्थ त्यास मिळतो. यास्तव ऐश्वर्याची इच्छा करणाऱ्या पुरुषानें आत्मज्ञाचें पूजन करावें. स्मृतीमध्येंही याविषयीं असें सांगितलें आहे—

यद्येको ब्रह्मविद्भुंक्ते जगत्तर्पयतेऽखिलम्।
तस्माद्ब्रह्मविदे देयं यद्यस्ति वस्तु किंचन ॥ १ ॥

अर्थ—एका ब्रह्मवेत्त्यानें गृहामध्यें येऊन भोजन केल्यास संपूर्ण जग तृप्त होतें. ह्मणजे जगास तृप्त करण्यांत जें पुण्य लागतें तेंच एका ब्रह्मवेत्त्यास भोजन घालण्यांत लागतें. यास्तव आपल्याजवळ जी कांहीं प्रिय अन्न-वस्त्रादि वस्तु असेल ती ब्रह्मवेत्त्यास समर्पण करावी. याविषयीं आणखीं एक स्मृति-वचन येथें देतों—

यत्फलं लभते मर्त्यः कोटिब्राह्मणभोजनैः।
तत्फलं समवाप्नोति ज्ञानिनं यस्तु भोजयेत् ॥
ज्ञानिभ्यो दीयते यच्च तत्कोटिगुणितं भवेत् ॥

अर्थ—एक कोटि ब्राह्मणभोजनानें मनुष्यास जें फल मिळतें तेंच फल ज्ञानी पुरुषास जो भोजन घालतो त्यास मिळतें. जें कांहीं ज्ञान्यास दिलें जातें तें फलसमयीं कोटिपट होतें. सारांश, ज्ञानी पुरुषाची सेवा केल्यानें फार मोठा लाभ होतो. येथवर भक्तांचें वर्णन झालें. आतां तटस्थ लोकांचें वर्णन करणें आहे. तटस्थ पुरुष दोन प्रकारचे असतात. एक सन्मार्गवर्ती व दुसरे असन्मार्गवर्ती. जे सन्मार्गी असतात ते जीवन्मुक्तांचें आचरण पाहून त्याप्रमाणें स्वतः आचरण करितात. "**यद्यदाचरति श्रेष्ठः॰**" या गीता-वचनांत भगवानांनीं असल्या लोकांचाच "**इतरो जनः**" ह्मणजे इतर लोक, असा उल्लेख केला आहे. असन्मार्गी तटस्थ जे असतात ते जीवन्मुक्त पुरुषाच्या केवळ दृष्टिपातानेंच पापरहित होतात. याविषयीं प्रमाण—

यस्यानुभवपर्यन्ता बुद्धिस्तत्त्वे प्रवर्तते ।

तद्दृष्टिगोचराः सर्वे मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः ॥ १ ॥

अर्थ—" मी ब्रह्म आहें " अशा साक्षात्कारापर्यंत ज्याची बुद्धि प्रत्यक्-तत्त्वामध्यें प्रवृत्त होते त्याच्या दृष्टीसमोर आलेले सर्व पापांपासून मुक्त होतात व जे दुष्ट जीवन्मुक्ताची निंदा करितात, किंवा त्याचा द्वेष करितात ते त्या ज्ञान्याच्या पापाचे धनी होतात. याविषयीं श्रुति–" **तस्य पुत्रा दायमुपयन्ति सुहृदः साधुकृत्यं द्विषन्तः पापकृत्यम्** " ज्ञान्याच्या धनादि वस्तूंचें ग्रहण त्याचे पुत्र करितात. त्याच्या पुण्यकर्मांचा स्वीकार त्याचे सेवक व सुहृद् करितात; व त्याचीं पाप कर्मं त्याच्या निंदकास व द्वेष्ट्यास भोगावीं लागतात. वर तटस्थ असा जरा अपरिचित शब्द आला आहे. त्याचा खरा अर्थ–एका कडेस असणारा ह्मणजेच कोठें तरी दूर असणारा, असा आहे. पण येथें जो शिष्य नव्हे व भक्तही नव्हे तो तटस्थ, एवढेंच समजावें. सारांश येणेंप्रमाणें जीवन्मुक्ताचें तप लोकसंग्रहाच्या उपयोगीं आहे.

आतां विसंवादाभाव या जीवन्मुक्तीच्या तिसऱ्या प्रयोजनाचें विवेचन करितों. जीवन्मुक्त पुरुष समाधि सोडून जेव्हां शरीररक्षणार्थ अवश्य अशा व्यवहारामध्यें येतो त्या वेळीं तो दुष्टांनीं केलेली निंदा; पाखंडी लोकांचे कुतर्क, वितंडा, जल्प इत्यादि जरी ऐकतो तरी त्यांच्या विषयीं आपल्या चित्तास राग–द्वेषयुक्त होऊं देत नाहीं; व त्यामुळें त्याचा त्या दुष्टांशीं विसंवाद ह्मणजे कलह होत नाहीं. पण ज्यास या जीवन्मुक्तिरूप दिव्य अवस्थेचा लाभ झालेला नसतो त्याचा नास्तिकादिकांशीं अहोरात्र कलह चालतो. तेव्हां विसंवादाभाव हेंही जीवन्मुक्तीचें फल होय, असें ह्मणण्यांत कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. वृद्ध आचार्यांनींही याविषयीं असें ह्मटलें आहे.—

ज्ञात्वा सदा तत्त्वनिष्ठाननुमोदामहे वयं ।

अनुशोचामहे चान्यान्न भ्रान्तैर्विवदामहे ॥१॥

अर्थ—सदा तत्त्वनिष्ठेमध्यें स्थित असलेल्या पुरुषांस पाहून आह्मांस मोठा आनंद होतो व जे तत्त्वनिष्ठ नसतात त्यांस पाहून आह्मांस मोठा खेद वाटतो. पण आह्मी भ्रमिष्ठांबरोबर वाद करीत नाहीं. १. असो; या जीवन्मुक्तीच्या तिसऱ्या प्रयोजनाचें थोडक्यांत पण सप्रमाण विवेचन झालें.

आतां दुःखनिवृत्तिरूप चवथ्या प्रयोजनाचें वर्णन कर्तव्य आहे. दुःखनिवृत्तीचे दोन प्रकार आहेत. ह्मणजे एक ऐहिक दुःखनिवृत्ति व दुसरी पारलौकिक दुःखनिवृत्ति. आत्मज्ञानाच्या योगानें भ्रांतीची निवृत्ति झाली असतां व योगाभ्यासाच्या योगानें सर्व वृत्तींचा निरोध झाला असतां जीवन्मुक्ताचें चित्त आत्माकार होऊन जातें. त्यामुळें प्रारब्धकर्म--प्राप्त भोग जरी विद्यमान असले तरी त्यास दुःख भासत नाहीं व त्यामुळें त्याच्या सर्व ऐहिक दुःखांची निवृत्ति होते. या ऐहिक दुःखनिवृत्तीचेंच वर्णन " **आत्मानं चेद्विजानीयादयमस्मीति पूरुषः। किमिच्छन्कस्य कामाय शरीरमनुसंज्वरेत् ॥** " या श्रुतीमध्यें केलें आहे. हिचा सविस्तर अर्थ ज्यास पहावयाचा असेल त्यानें आमच्या--सान्वयार्थ विवरण पंचदशीच्या--सातव्या प्रकरणांत पहावा. सारांशरूप अर्थ असा--पुरुष "हा मी आहें" असें जर साक्षात् आत्म्यास जाणील तर कशाची इच्छा करून व कोणाच्या कामाकरितां तो शरीराच्या मागोमाग संतप्त होईल? ह्मणजे शरीर संतप्त झालें असतां तो का संतप्त होईल? असो; आत्मज्ञान झालें असतां अज्ञानाची निवृत्ति होऊन संचित कर्मांचा नाश होतो व आत्मज्ञानाच्या प्रभावानें क्रियमाण कर्मांचा त्यास स्पर्श होत नाहीं आणि अज्ञानयुक्त संचित कर्मच पुरुषाच्या पारलौकिक दुःखाचें कारण असल्यामुळें त्याची निवृत्ति झाली असतां पारलौकिक दुःखाचीही निवृत्ति आपोआप होते. " **एतं ह वाव न तपति, किमहं साधु नाकरवं किमहं पापमकरवमिति** "। या श्रुतीमध्यें हीच गोष्ट सांगितली आहे. श्रुत्यर्थ असा--मी पुण्यकर्म कां केलें नाहीं व मी पापकर्मच कशाकरितां केलें, अशी चिंता जीवन्मुक्तास पडत नाहीं. ह्मणजे अज्ञानी व अदूरदर्शी पुरुषास जशी ही चिंता जाळून टाकिते तशी या जीवन्मुक्तास जाळून टाकीत नाहीं. चवथ्या भूमीमध्यें असणाऱ्या ब्रह्मवित् पुरुषाच्या दुःखाची आत्यंतिक निवृत्ति होत नसते. तर प्रारब्धभोगसमयीं "मी सुखी; दुःखी" इत्यादि प्रकारें त्यास अनुभव येतो. आणि त्यामुळें त्याची दुःखनिवृत्ति सुरक्षित नसते. पण पांचव्या भूमीपासून पुढील भूमींत रहाणाऱ्या जीवन्मुक्ताचें चित्त योगाभ्यासानें वृत्तिशून्य झालेलें असल्यामुळें त्याच्या दुःखनिवृत्तीस कोणत्याही प्रकारचें भय नाहीं. ह्मणून ती सुरक्षित व आत्यंतिक होय. अर्थात् आत्यंतिक दुःखनिवृत्ति हें जीवन्मुक्तीचें चवथें फल होय.

आतां जीवन्मुक्तीच्या शेवटच्या प्रयोजनाचें वर्णन करूं या. ब्रह्मसाक्षात्कार व योगाभ्यास यांच्या योगानें जीवन्मुक्त पुरुषाचें अज्ञान, अज्ञानावरण व व्यवहाररूप विक्षेप हीं निवृत्त होतात. अज्ञानाच्या योगानें होणारें आवरण व विक्षेप ब्रह्मानंदाच्या अनुभवास प्रतिबंध करीत असतात. यास्तव त्या प्रतिबंधाची निवृत्ति झाली असतां जीवन्मुक्तास परिपूर्ण ब्रह्मानंदाचा निरंतर अनुभव येतो व या अनुभवासच सुखाविर्भाव म्हणतात. याविषयीं—

समाधिनिर्धूतमलस्य चेतसो निवेशितस्यात्मनि यत्सुखं भवेत् ।
न शक्यते वर्णयितुं गिरा तदा स्वयं तदन्तःकरणेन गृह्यते ॥१॥

ही श्रुति प्रमाण आहे. हिचा भावार्थ–समाधीच्या योगानें ज्या चित्ताचे रागद्वेषादि मल निघून गेले आहेत; व जें आत्म्याचे ठायीं स्थिर झालें आहे अशा चित्तास समाधिकालीं जें सुख होतें. त्याचें वर्णन वाणीनें करवत नाहीं. तर केवल अंतःकरणानेंच त्याचें ग्रहण करितां येतें. असो; हा सुखाविर्भावच जीवन्मुक्तीचें पांचवें प्रयोजन होय. अशीं पांच प्रयोजनें विद्यमान असतांना प्रयोजनाभावामुळें जीवन्मुक्तीचाही अभाव आहे, असें म्हणणें हें साहस होय.

याप्रमाणें स्वरूप, लक्षण, प्रमाण, साधन, अधिकारी व फल यांचें निरूपण करून या चवथ्या परिच्छेदांत विदेहमुक्ति व जीवन्मुक्ति यांचें वर्णन केलें व त्यावरून हा अर्थ सिद्ध झाला.—ब्रह्मज्ञ जीवन्मुक्त पुरुष भोगाच्या योगानें प्रारब्धकर्मांचा क्षय झाला असतां व त्यामुळें शरीरपात झाला असतां अखंड एकरस ब्रह्मानंदरूपानें रहातो व त्याचें उत्थान पुनरपि होत नाहीं.

याविषयीं श्रुति—

न तस्य प्राणा उत्क्रामन्त्यत्रैव समवलीयन्ते ।
ब्रह्मैव सन्ब्रह्माप्येति । ब्रह्मविद्ब्रह्मैव भवति ।

अर्थ—ज्ञानी पुरुषाचे प्राण अर्थात् लिंग शरीर मरणसमयीं त्याच्या शरीरास सोडून त्यांतून निघून जात नाहींत. तर ते प्रत्यक्–आत्म्यामध्येंच लीन होतात. याचें तात्पर्य असें—अज्ञानी पुरुषाचें लिंगशरीर स्थूल शरीराचा नाश झाला असतां जसें कर्मफल भोगाकरितां परलोकीं जातें तसें ज्ञानी पुरुषाचें लिंग शरीर परलोकीं जात नाहीं. कारण त्याचें प्रारब्ध कर्म भोगानें

क्षीण होतें. संचित कर्म ज्ञानाग्नीच्या योगानें दग्ध होतें. व क्रियमाण कर्मांचा त्यास स्पर्श होत नाहीं. ज्ञानाच्या योगानें त्याच्या अज्ञानाचीही आत्यंतिक निवृत्ति होते. आणि याप्रमाणें बीजच नष्ट झाल्यावर पुनर्जन्मरूपी अंकूर कोठून येणार ? सारांश पुनर्जन्म घ्यावयाचा नसल्यामुळें ज्ञानी पुरुषाचें लिंग शरीर स्थूल शरीरास सोडून जात नाहीं; तर तें आपल्या परमकारणामध्यें लीन होतें. येथपर्यंत वर दिलेल्या श्रुतीच्या पहिल्या वाक्याचा सरहस्य अर्थ झाला. आतां " ब्रह्मैव सन्० " इत्यादि पुढच्या दोन वाक्यांचा सारांश थोडक्यांत सांगतों. जिवंत असतांनाच आत्मसाक्षात्कारामुळें अज्ञाननिवृत्तिपूर्वक ब्रह्मरूप झालेला पुरुष भोगानें प्रारब्ध कर्मांचा क्षय झाला असतां ब्रह्मभावास प्राप्त होतो. ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मच होतो. ब्रह्मज्ञानाचें मोक्षरूप फल मिळतें, असें सर्व पुराणांमध्यें सविस्तर सांगितलें आहे. पण त्यांतील सर्वमान्य अशा विष्णुपुराणाचीं एक दोन वचनें येथें देतों—

विभेदजनकेऽज्ञाने नाशमात्यन्तिकं गते ।
आत्मनो ब्रह्मणो भेदमसन्तं कः करिष्यति ॥ १ ॥
तद्भावभावमापन्नस्ततोऽसौ परमात्मनः ।
भवत्यभेदो भेदश्च तस्याज्ञानकृतो भवेत् ॥ २ ॥

अर्थ—जीव व ब्रह्म यांच्यामध्यें भेद उत्पन्न करणारें जें अज्ञान त्याचा आत्मसाक्षात्कारानें आत्यंतिक नाश झाला असतां जीवात्मा व परमात्मा (ह्म० ब्रह्म) यांचा असत् (मिथ्या) भेद कोण करणार ? ब्रह्म साक्षात्कारानें जो ब्रह्मभावास प्राप्त झाला आहे तो हा जीवात्मा परमात्मरूप होतो. ह्मणजे त्यांचा अभेद (ऐक्य) होतो. ज्ञानापूर्वी त्यांचा जो भेद भासत असतो तो अज्ञानकृत व ह्मणूनच मिथ्या होय.

भगवान् व्यासांनीं ब्रह्मसूत्रामध्येंही '**अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ति**' ह्मणजे शास्त्र-ब्रह्मज्ञ पुरुषाचा ब्रह्माशीं अभेद होतो असें सांगतें—असें स्पष्टपणें ह्मटलें आहे. कोणतें शास्त्र असें सांगतें ही आशंका राहूं नये, ह्मणून त्या शास्त्राचाही येथें निर्देश केला पाहिजे. "**यदा ह्येवैष एतस्मिन्नदृश्येऽनात्म्येऽनिरुक्तेऽनिलयनेऽभयं प्रतिष्ठां विन्दतेऽथ सोऽभयं गतो भवति**" या श्रुतिवाक्याचा अर्थ—जेव्हां हा साधन-चतुष्टय-संपन्न पुरुष या अदृश्य,

अरूप, अवाच्य, निराधार व निर्भय अशा आत्म्यामध्यें प्रतिष्ठा मिळवितो तेव्हां तो स्वतः निर्भय होतो. या सर्व विवेचनावरून–महावाक्यजन्य अपरोक्ष ज्ञानानें अज्ञानाची निवृत्ति होते व ब्रह्मभावरूप मोक्ष मिळतो, असें ठरलें. मुक्त पुरुषास पुनरपि जन्ममरण–परंपरेंत पडावें लागत नाहीं. कारण " मुक्त ज्ञानी पुनरपि परत येत नाहीं " असें स्वतः श्रुति; "ज्ञानाच्या योगानें ज्यांचें पाप नष्ट झालें आहे असे ज्ञानी पुनरपि जन्म घेत नाहींत," अशा अर्थाची स्मृति; व " शब्द प्रमाण असल्यामुळें ज्ञानी पुरुषाची पुनरावृत्ति होत नाहीं. " अशा अर्थाचें उत्तर मीमांसेचें अंतिमसूत्र हीं सर्व तसें सांगत आहेत. सारांश ज्याला ब्रह्मसाक्षात्कार होतो तो मुक्त होतो आणि मुक्त झालेल्या भाग्यवान् व कृतकृत्य पुरुषास पुनरपि जन्म घ्यावा लागत नाहीं. जन्ममरणासारखें असह्य दुःख दुसरें कोणतेंही नाहीं व त्यांतून सुटणें या सारखें सुखहीं दुसऱ्या कशांत नाहीं. आत्म्याचें आनंद हेंच स्वरूप आहे व त्यामुळें आत्म-साक्षात्कारानें आत्मरूप होणें ह्मणजे आनंद होणेंच होय. स्वतः आनंदच झालेल्या पुरुषास काय कमी आहे ? किंवा त्याला आणखीं काय मिळवयाचें रहाणार आहे ? पंचदशीच्या सातव्या प्रकरणांत अगदीं शेवटीं शेवटीं ह्मटल्या-प्रमाणें तो कृतकृत्य होतो. त्याला सर्व प्राप्तव्य प्राप्त होतें. व त्यामुळेंच **" यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः । अथ मर्त्योऽमृतो भवति अत्र ब्रह्म समश्नुते । "** या श्रुतींत सांगितल्याप्रमाणें त्याच्या हृदयांतील सर्व कामना नष्ट होतात; तो मर्त्य अमर होतो व त्यास या शरीरा-मध्यें असतांनाच ब्रह्मभावाचा अनुभव येतो.

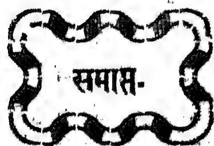
आतां एकच गोष्ट सांगावयाची आहे; तेवढी सांगून ह्या परिच्छेदाची व त्याबरोबरच ह्या ग्रंथाची समाप्ति करितों. जे निष्काम पुरुष " अहं ब्रह्म " अशी अहंग्रह–उपासना करितात, त्यांस साक्षात्कार होण्यापूर्वीच जर ह्या लोक सोडून जावें लागलें तर ब्रह्मलोकाची प्राप्ति होते व तेथें त्यांस साक्षात्कार होतो. नंतर ब्रह्मदेवाचें आयुष्य क्षीण झालें असतां त्याच्यासह ते मुक्त होऊन जातात. याविषयीं " ब्रह्मणासह ते सर्वे संप्राप्ते प्रतिसंचरे० " इत्यादि स्मृति प्रमाण आहे व तिचा उल्लेख पूर्वींही एकदां प्रसंगोपात्त झाला आहे. पण जे सकाम पुरुष पंचाग्नि–विद्येचें अनुष्ठान करीत असतात तेही जरी आपल्या कामनेप्रमाणें ब्रह्मलोकीं जात असले तरी त्यांस तेथें साक्षात्कार होत

नाहीं व त्यामुळें ते ब्रह्मलोकांतून पुनः परत फिरतात व संसारांत पडतात. याविषयीं "**इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते**" ह्मणजे ते सकाम पुरुष या मनूच्या आवर्तामध्यें परत येत नाहींत. तर दुसऱ्या आवर्तामध्यें जातात. ह्मणजे त्यांचा मोक्ष होत नाहीं. अशी व " बा अर्जुना, ब्रह्मलोकापर्यंत सर्व लोक उत्पत्तिविनाशशील आहेत. " अशा अर्थाची स्मृति प्रमाण आहे.

सारांश सर्व शास्त्रांची, सर्व उपदेशांची, सर्व विधींची, सर्व निषेधांची सर्व आचार्यांची व सर्व संतांची एका परम पुरुषार्थाकरितां प्रवृत्ति झालेली आहे. यास्तव सर्व व्यावहारिक पदार्थांस तुच्छ मानून या ग्रंथांत सांगितल्याप्रमाणें प्रयत्न करणें व निरतिशय आनंदाचा लाभ करून घेणें यासारखें पवित्र कृत्यच नाहीं. पण तें अति भाग्यवानाच्या हातूनच घडतें.

इति श्रीमच्छंकराचार्यभक्त विष्णु वामन बापटकृत तत्त्वानुसंधानसाराचा चतुर्थ परिच्छेद समाप्त झाला.

श्रीकृष्णार्पणमस्तु.



सांख्यतत्त्व कौमुदीसार.

हा ग्रंथ, ईश्वरकृष्णविरचित सांख्यकारिका व श्रीवाचस्पतीमिश्रविरचित तत्त्वकौमुदीनामक त्यांची टीका, यांच्या आधारें तयार केला आहे. कपीलमुनीप्रणीत सांख्यशास्त्राचे सहा अध्याय आहेत व त्यांत एकंदर ५२६ सूत्रें आहेत. हा सांख्यकारिका-ग्रंथ सांख्यशास्त्राचें संपूर्ण रहस्य समजण्यास पुरेसा आहे. याची रचना-मूळ, अन्वय, अर्थ आणि कौमुदीसार अशा प्रकारें मराठी वाचकांस सुलभ रीतीनें समजेल अशी आहे. पृष्ठसंख्या १६० किंमत १२ आणे.

हरीमिडे-स्तोत्रम्.

हा ग्रंथ श्रीच्छंकराचार्य प्रणीत असून यांत थोडक्यांत वेदांताच्या सर्व बाजूंचें सोपपत्तिक विवेचन आलें आहे. मूळ श्लोक व त्याखालीं त्यांचें विवरण याप्रमाणें याची रचना आहे. पृष्ठसंख्या ९६ किंमत ६ आणे.

जीवन्मुक्ति-विवेकसार.

श्रीविद्यारण्यस्वामीप्रणीत जीवन्मुक्तिविवेक नामक निवृत्तिधर्मपर पंचदशी-प्रमाणें हा ग्रंथ सर्वमान्य आहे. त्याचें हें साररूपानें मराठी भाषांतर आहे. पृष्ठ संख्या १६८, बांधणी कागदी पुठ्याची, किंमत १२ आणे.

विश्वनिरीक्षण.

(वेदांतावरील स्वतंत्र ग्रंथ) ह्या ग्रंथांत जुन्या व नव्या मतास धरून वेदांतविषयाचा विचार केलेला आहे. यांतील विषयानुक्रम पुढीलप्रमाणें आहे—१ प्रस्तावना भाग १ ला—तत्त्वनिर्णय, २ पंचभूतें. ३ उपाधि निरसन, ४ वस्तुस्वरूप, ५ सदसतःपरम्, भाग दुसरा—१ ब्रह्मज्ञानाचें व्यवहाराशीं संगतीकरण, २ धर्मनीति, ३ विरोध, ४ आक्षेप, ५ ब्रह्मज्ञानाचा व्यवहारांत उपयोग, ६ तजवीज. याप्रमाणें पहिल्या भागांत ५ व दुसरे भागांत ६ मिळून एकंदर ११ विषय आहेत. मन, बुद्धि व विवेक, हीं पात्रें योजून वेदांताच्या तत्त्वांचा होईल, तितका सुलभ रीतीनें यांत निर्णय केला आहे. किंमत १। रु.

कर्मयोग, भक्तियोग व राजयोग.

प्रसिद्ध स्वामी विवेकानंद यांनीं युरोप व अमेरिकेंत वेगवेगळ्या योगांवर दिलेल्या व्याख्यानांपैकीं वरील तीन योगांवर वेगवेगळ्या तीन विद्वानांनीं मराठींत लिहिलेले हे तीन ग्रंथ एकत्र बांधलेले आहेत. किंमत १ रुपाया.

ज्ञानयोग.

प्रसिद्ध स्वामी विवेकानंद यांनीं इंग्लंड व अमेरिकेंत ज्ञानयोगावर दिलेलीं व्याख्यानें अत्यंत लोकमान्य झालीं होतीं, त्याचें हें भाषांतर केवळ मराठी वाचकांच्या सोईकरितां रा. रा. श्रीकृष्ण नीळकंठ चापेकर यांनी केलें आहे. ह्या ग्रंथांत—१ मनुष्यास धर्माची आवश्यकता, २ सर्व-संग्राह्य धर्माची कल्पना व तिचें अत्युच्च स्वरूप, ३ वस्तुपुरुष व भ्रान्ति-पुरुष, ४ माया, ५ माया आणि ईश्वरविषयक कल्पनेचा विकास, ६ माया आणि मोक्ष, ७ अव्यक्त ब्रह्म आणि साकार ब्रह्म, ८–९ विश्वविचार १०–११ पुनर्जन्मवाद, १२ आत्म्याचें अमरत्व, १३ भिन्नत्वांत ऐक्याचा प्रत्यय. याप्रमाणें १३ विषय आहेत. किंमत १।।। रुपये.

गुजराती–शिक्षक.

गुजराती भाषेचें ज्ञान थोडक्यांत व अल्प श्रमांत व्हावें अशा हेतूनें हा ग्रंथ श्रीयुत त्र्यंबक गणेश घोलप यांनीं तयार केला आहे. ह्या ग्रंथाचे एकंदर चार खंड (भाग) केले आहेत. पहिल्या खंडांत मूळाक्षरें, बाराखड्या व उजळणी यांची माहिती व रुढी दिली आहे. दुसरे खंडांत— सार्थ शब्द, सार्थ वाक्यें व वाचनीय उतारे दिले आहेत. व्याकरणांतील पारिभाषिक शब्दांच्या व्याख्याही वाक्यांत दिल्या असून वाचनीय उतारे भाषांतरासह दिले आहेत. तिसऱ्या खंडांत व्याकरणासंबंधानें नियम व सोपपत्तिक माहिती दिली आहे. आणि चवथ्या खंडांत गुजराती भाषेंतील शब्दांचा कोश आणि गुजराती भाषेंतील म्हणी घेतल्या आहेत. सारांश गुरुमुखाशिवाय केवळ ह्या पुस्तकाच्या साह्यानें गुजराती भाषेचें ज्ञान व्हावें अशी याची रचना केली आहे. पृष्ठसंख्या २९६, बांधणी कापडी पुठ्याची, किंमत फक्त एक रुपाया. टपालखर्च वेगळा.